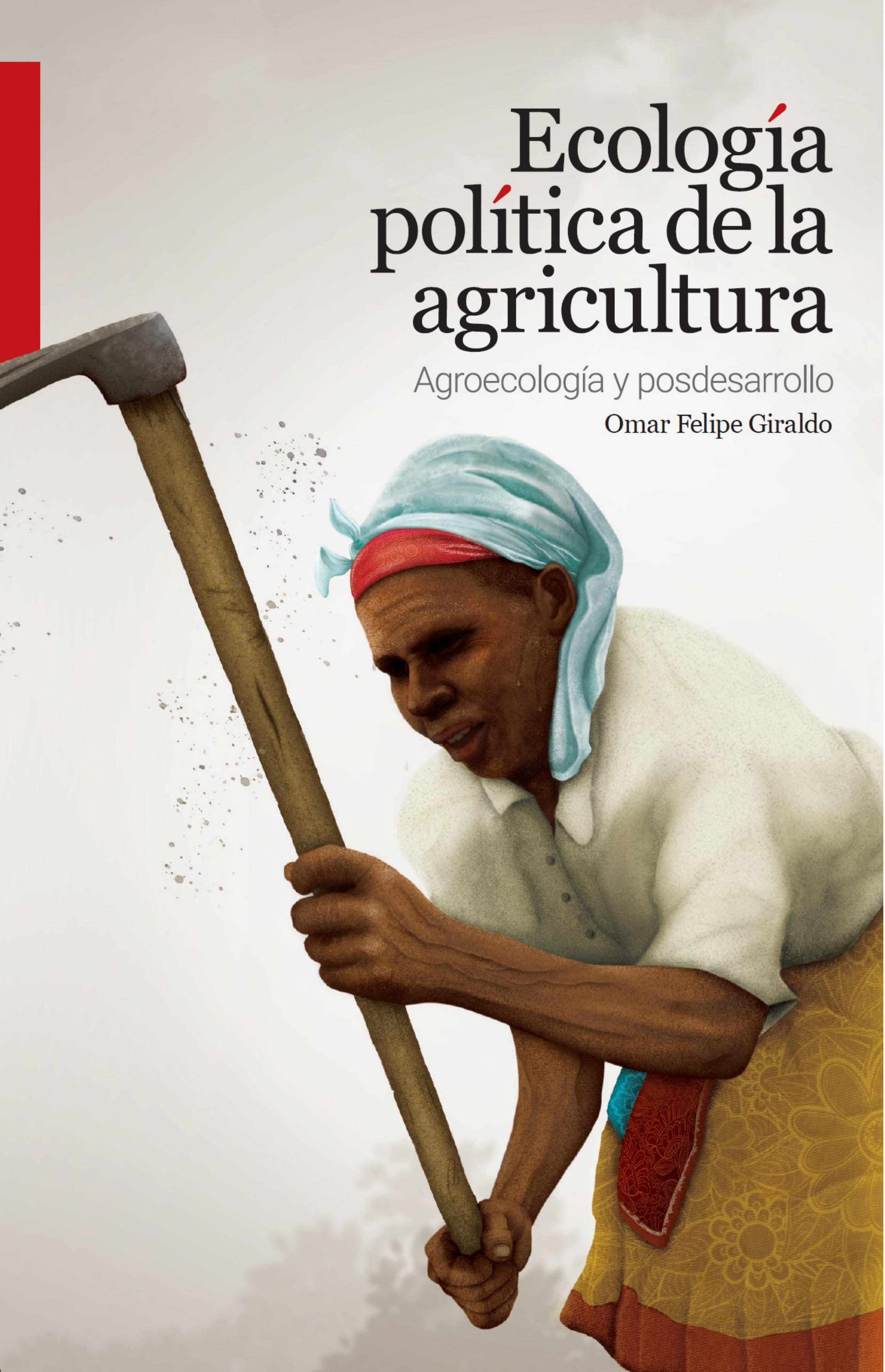


Ecología política de la agricultura

Agroecología y posdesarrollo

Omar Felipe Giraldo

ECOLOGÍA POLÍTICA DE LA AGRICULTURA
Agroecología y posdesarrollo

ECOLOGÍA POLÍTICA DE LA AGRICULTURA
Agroecología y posdesarrollo

Omar Felipe Giraldo



EE
630.2745
G5
Ecología política de la agricultura. Agroecología y posdesarrollo / Omar Felipe Giraldo.- San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México: El Colegio de la Frontera Sur, 2018.
211 p. ; 22x14 cm.
Bibliografía (p. 199-211)

ISBN: 978-607-8429-51-6

1. Agroecología, 2. Ecología política, 3. Ecología política, I. Giraldo Palacio, Omar Felipe (autor).

Diseño de portada: Julián Toro Veloza
Primera edición, 2018.
Los contenidos de esta obra fueron sometidos a un proceso de evaluación externa de acuerdo con la normatividad del Comité Editorial de El Colegio de la Frontera Sur.

www.ecosur.mx
El Colegio de la Frontera Sur
Carretera Panamericana y Periférico Sur s/n
Barrio de María Auxiliadora
CP 29290
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

Impreso y hecho en México / *Printed and made in Mexico*

A mi adorada Ingrid

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN..11

1. AGROEXTRACTIVISMO ¡CRECE EL DESIERTO!..23
Extractivismo: el hacer salir de lo oculto..24
El pensamiento metafísico y la revolución verde..29
Progreso y desarrollo: certezas temporales del agrocapitalismo..........37

2. LA RACIONALIDAD ECONÓMICA DEL AGROEXTRACTIVISMO..........................43
Racionalidad económica y agricultura..44
Sobreacumulación agrícola y el proyecto del desarollo........................52
Las consecuencias ambientales de la mercantilización
de la agricultura y la restructuración del agrocapitalismo....................60

3. CONTROL TERRITORIAL Y EXPANSIÓN GEOGRÁFICA DEL AGRONEGOCIO......67
Crisis del capitalismo y despojo violento de la tierra..............................69
Agricultores del Sur global: colonización ontológica y epistémica......77
Desterritorialización *in situ* de los pueblos..82
Inclusión y arrebato de la autonomía..84
Control de los campos de enunciación..92
Agronegocio y renta territorial..97

4. EL GOBIERNO DE LOS AFECTOS..103
La creación de vínculos con el lugar y la administración
política de los afectos..104
La construcción de la carencia y la producción del deseo..................110
Estéticas del progreso agroindustrial..116

5. LA AGROECOLOGÍA EN LOS ENTRAMADOS DEL POSDESARROLLO................123
Los procesos sociales de la agroecología..127
Regeneración de los ámbitos comunitarios y
socialización de saberes vernáculos..137

Agroecología y agrietamiento del capital.....144

6. REHABITAR LA PIEL DE LA TIERRA MEDIANTE LA AGROECOLOGÍA.....151
Agri-Cultura, coevolución y deriva natural.....152
¿Qué es la vida? autopoiesis y agroecología.....159
La segunda ley de la termodinámica en la agroecología.....163
Creatividad: técnica y tecnología.....172

7. EL FUTURO, ATRÁS.....177
Posibilidades de mundos reverdecidos.....182
Transformaciones ontológicas, transformaciones espirituales.....190

BIBLIOGRAFÍA.....199

INTRODUCCIÓN

La agricultura gravita en un juego de relaciones de poder que no ha sido abordado suficientemente por la ecología política y el pensamiento ambiental. Si bien es cierto que existen muy buenos estudios de caso documentados desde este campo de conocimiento, y que hay excelentes despliegues que tocan el tema[1], a la fecha existen pocos trabajos que hayan tratado de articular, con la especificidad necesaria, las herramientas teóricas que la ecología política toma prestadas de otras disciplinas, para desentrañar y esclarecer los orígenes de los discursos, prácticas y supuestos culturales que explican los conflictos y antagonismos existentes en una de las actividades que más ponen en tensión las condiciones que hacen posible la reproducción de las tramas de la vida. La agroecología, por su parte, ha sido la materia que más asiduamente ha abordado la dimensión del poder en la agricultura[2] . Sin embargo, existe una tendencia a verse a sí misma como una vía alternativa para el desarrollo rural y el desarrollo sostenible. Lo anterior podría atribuirse a que, desde el entramado conceptual propio de la agroecología, no es fácil ver que "el desarrollo" es un proyecto cultural de la modernidad capitalista, el cual, durante más de medio siglo, y bajo el pretexto de mejorar la vida de las poblaciones, ha terminado por incorporar la vida de la gente en los cálculos políticos, para funcionalizarla según las dinámicas de la acumulación de capital. De ahí la necesidad de hacer un diálogo entre estos dos campos hermanos.

---

[1] Al respecto vale la pena mencionar los trabajos de Joan Martinez-Alier, Francisco Garrido Peña, Jorge Riechmann, Manuel González Molina, Carlos Walter Porto-Gonçalves, Héctor Alimonda, Dianne Rocheleau, así como los artículos publicados en la revista *Ecología Política* y *The Journal of Peasant Studies*.

[2] La agroecología política, por su parte, ha sido ampliamente abordada por autores como Eduardo Sevilla Guzmán, Peter Rosset, Víctor Toledo, Miguel Altieri, Steve Gliessman, Raj Patel, Eric Holt-Jiménez, Olivier De Schutter, y por movimientos sociales, entre los cuales sobresalen La Vía Campesina y las organizaciones GRAIN y Food First. Una revisión detallada sobre los aportes de estos autores y movimientos puede revisarse en https://sites.google.com/site/agroecologiadesdesur/.

En este libro intento mostrar que las discusiones políticas de la agroecología pueden encontrar un espacio fructífero de reflexión si anidan en la ecología política y el posdesarrollo, y dejan de verse inmersas en el marco del desarrollo sostenible o el desarrollo rural. Si bien es cierto que los problemas y abordajes de la ecología política difieren sustantivamente entre autores y corrientes de pensamiento, la vertiente en la cual se apoya el presente trabajo utiliza la "crítica a la modernidad" y "la crítica al desarrollo" como el sostén desde el cual se entienden las relaciones entre el capital, la cultura y la naturaleza, y los dispositivos puestos en marcha para el control territorial y las corporalidades que habitan en diversos espacios. Considero que el problema de no haber analizado con detalle las estrategias de poder que se entretejen en el transfondo cultural del desarrollo agrícola y los regímenes alimentarios, es que no se perciben las tácticas de subjetivación puestas en marcha para subsumir las corporalidades al andamiaje institucional que está al servicio del sistema económico capitalista. En ese escenario, la ecología política resulta ser el campo interdisciplinar ideal para la agroecología puesto que considera cómo el sistema crea activamente los "cuerpos dóciles" (Foucault, 2009a) necesarios para hacer posible que la naturaleza pase de ser el espacio-vida al cual pertenecemos como seres bióticos, para convertirse en una mercancía que se transa en términos de los valores del mercado (Leff, 2004), y en donde el gran capital, en connivencia con el Estado, decide sobre la vida en un proceso que coindice con la muerte (Agamben, 2017).

Lo que le ha faltado a la agroecología hasta ahora, es construir el problema de la agricultura en clave de los procedimientos discursivos, el estatuto ontológico, y los dispositivos políticos en el contexto histórico que ha hecho posible la expansión agroextractivista a escala global. Lo anterior es muy diferente a discernir cuál política pública es la más favorable o qué procedimientos institucionales son los más adecuados para cambiar el régimen agrícola y alimentario. Se trata de definir, en cambio, el problema agrícola en el escenario de las estrategias de poder que se fundan en las racionalidades técnico-políticas y metafísicas de la geopolítica agraria, así como los procesos que los actores campesinos, indígenas, y otros sectores subalternos de la sociedad, llevan a cabo, para re-significar y valorar sus territorios en el contexto de los intentos orientados a la apropiación capitalista.

La propuesta planteada en este libro a los movimientos sociales agroecologistas consiste en que si hacen propia la crítica al proyecto del desarrollo en su antagonismo en contra del agronegocio y la revolución verde, podrán no sólo afilar su crítica, sino hacer inteligible, ante

sí mismos y ante otros movimientos sociales que también defienden la vida y el territorio, que sus prácticas y procesos sociales ya están dando una de las pautas más interesantes para las transiciones hacia el posdesarrollo y el postextractivismo. Sin embargo, es necesario hacer una aclaración: la crítica hacia el proyecto del desarrollo es mucho más que una cuestión semántica. Supone cuestionar el régimen moderno de producción de verdad sobre los sistemas agroalimentarios, entendiendo que el conflicto político que libra, es, ante todo, un conflicto con el proyecto cultural de la modernidad y el orden simbólico que sustenta las significaciones metafísicas del agronegocio extractivo. Se hace énfasis en el hecho que la crisis civilizatoria en la cual vivimos, no es un problema que se derive de haber desatendido la naturaleza en los cálculos del desarrollo, sino que es un síntoma de los símbolos dicotómicos modernos, que incluyen la separación sujeto y objeto, naturaleza y sociedad, individuo y comunidad, mente y cuerpo, razón y emociones, de los cuales se derivan el individualismo, la fe en el progreso y nuestra auto-percepción antropocéntrica por la cual concebimos las urdimbres de la vida como vulgares recursos disponibles para nuestros afanes explotadores. Por eso cualquier alternativa a la devastación en la que hoy vivimos, no puede partir de los mismos símbolos que nos están llevando al abismo; y por el contrario, debe cuestionar hasta sus cimientos, la estructura de significaciones en las que tan cómodamente se asienta la modernidad capitalista.

Beber de la ecología política, supone, además, aceptar que la lucha agroecológica no puede mantenerse al margen de la sofisticación de los regímenes de dominio, ni de los dispositivos de poder vinculados al desarrollo. Entenderlo, por un lado, dará mayores elementos para comprender los límites de su acción política cuando se sigue estando inmerso en los regímenes de verdad y la estructura simbólica hegemónica. No es fácil escapar a las relaciones de poder que ha construido la maquinaria del desarrollo durante tantos años. De tal modo que las resistencias de los movimientos sociales agroecológicos y otros sectores de la sociedad que impugnan la agricultura industrializada y el sistema alimentario globalizado, tendrán que aceptar que, si continúan enfocándose en los marcos categoriales del desarrollo, van a sucumbir ante las mismas tecnologías de poder que intentan combatir. Ello además permitirá ser más cautelosos durante las conquistas conseguidas en su conflicto con los aparatos estatales y multilaterales, pues hará más visible el peligro de terminar otorgando mayor poder al orden político del que se quieren distanciar.

La ecología política de la agricultura que presento en este libro no pretende abordar todas las facetas relativas a este campo de estudios. Es tan sólo un intento de abrir un campo epistémico para la agroecología, que no es el desarrollo sostenible, ni el desarrollo rural, sino la ecología política y el pensamiento ambiental, y señalar algunos análisis posibles en el entrecruzamiento de la economía política, el postestructuralismo, la fenomenología, la complejidad y la filosofía ambiental. Con ello aspiro, por un lado, a romper el sesgo por el productivismo y el enjambre de conceptos derivados de la racionalidad económica inherente a las ciencias agrarias; mientras que, por el otro, procuro construir el problema del poder de la agricultura en el contexto de los antagonismos y las conflictividades entre actores disidentes en sus procesos por la reapropiación social de la naturaleza (Leff, 2014). Espero que el análisis sirva también para que la ecología política y el pensamiento crítico en general, visualicen las enormes contribuciones que los procesos sociales de la agroecología están dando a otras actividades no agrícolas para el posdesarrollo, el postextractivismo y las transiciones hacia un mundo más allá del capital.

El libro está dividido en siete capítulos. En el primero busco de-construir algunas significaciones del pensamiento moderno que le dan sentido a las acciones y los discursos del agroextractivismo en el mundo contemporáneo. Parto del principio de que el agronegocio no puede comprenderse cabalmente, y menos arrebatarsale su poder, si antes no se atienden las raíces que le dan sustento al productivismo y a esa pulsión por extraer lo oculto de la naturaleza, como si fuera una bodega de "recursos naturales" disponibles para ser extraídos, transformados, almacenados y distribuidos como mercancías. Intento plantear el problema asegurando que la economía política del agroextractivismo es un componente más en la historia de la metafísica, que se consuma en la era moderna con la auto-constitución del ser humano como sujeto, la percepción del resto del mundo como objeto, la pretensión de dominación técnica del planeta —expresadas hoy de manera dramática en las tecnologías de la revolución verde y en los paisajes del agronegocio—, y la creencia, según la cual, la historia humana puede explicarse como un desarrollo progresivo que va "de menos a más".

En el segundo capítulo comienzo asegurando que de esta perspectiva moderna de concebir la realidad, se deriva un tipo de pensamiento ligado a la economía del agroextractivismo: una manera de comprender el mundo, y a nosotros mismos, como si estuviéramos gobernados por las leyes del mercado, tratando como mercancía todo lo que no lo es, y concibiendo nuestras acciones como si estuvieran siempre motivadas

por el lucro. Presento una breve historia ambiental de cómo esa racionalidad permeó en la expansión agrocapitalista a escala mundial, concentrándome específicamente en el binomio discursivo desarrollo y pobreza, mediante el cual se creó una serie de necesidades formuladas en términos de subconsumo (Illich, 1996). Con ese discurso se hizo verdad el hecho de que las "necesidades" creadas podían resolverse mediante la inserción de más personas a la economía de mercado y a las bondades de la tecnología, lo cual tuvo importantes implicaciones para la creación de consumidores para los excedentes agrícolas que aquejaban el funcionamiento del sistema durante la posguerra, los alimentos procesados de la industria alimentaria, los insumos químicos y la maquinaría agrícola. Termino el capítulo mostrando con algunos datos, cómo el proceso de simplificación ecosistémica y contaminación creada por el modelo, ha terminado por destruir el sustento natural del que depende el mismo capital para continuar su incansablemente dinámica expansiva. Aunque también cómo la destrucción viene siendo aprovechada por el mismo sistema para intentar reconfigurar el modelo agrícola mundial, abriendo nuevas fuentes de negocios mediante el discurso de la economía verde y el desarrollo sustentable.

En el tercer y cuarto capítulo, retomo los aspectos teóricos abordados en los dos primeros capítulos, para sugerir una interpretación sobre las estrategias de poder de la agricultura en el mundo contemporáneo. Se empieza planteando un diálogo con las más recientes aportaciones de la ecología política, cuyos contenidos han tomado la noción de la "acumulación por despojo", que David Harvey (2007) y otros muchos autores, han construído actualizando la acumulación originaria descrita por Marx. El objetivo es mostrar que, a pesar de los violentos procesos de despojo que han venido ocurriendo en los últimos años, no podemos obviar que el control territorial es más poderoso cuando es más silencioso, cuando incorpora; cuando se hace con el consentimiento del conjunto de la población. En particular, me concentro en el fenómeno del acaparamiento de tierra de los países del Sur global, haciendo una lectura fenomenológica y constructivista de la expansión geográfica del agronegocio, partiendo del principio según el cual para apoderarse de la tierra no siempre es necesario desplazar físicamente a sus pobladores. En la medida en que es prácticamente imposible acaparar todas las tierras del planeta para transformarlas en uniformes plantaciones agroindustriales, el capital está poniendo a su disposición los predios en los que millones de personas cultivan y pastorean de manera indirecta con el fin de que sean serviles a las dinámicas de las rentas territoriales. Y eso lo hace cuando elementos autónomos pro-

pios de las tradiciones técnicas y las economías campesinas, son atravesados por elementos heterónomos que cambian el contexto de donde surgen sus aprendizajes, sus campos de enunciación y sus acciones cotidianas, mediante los discursos y prácticas de la nueva geopolítica del desarrollo agrícola.

En el cuarto capítulo continuaremos haciendo diálogo con el neomarxismo para dilucidar algunas estrategias de poder que no resultan tan evidentes desde la mirada estructuralista. El objetivo es preguntar cómo el capital domina los territorios, controlando los cuerpos, por medio de un re-direccionamiento de las relaciones afectivas y el orden de las sensibilidades entre los pobladores rurales, y sus lugares de reproducción. En ese apartado sontengo que no puede existir un proceso de control territorial que no se inscriba en el cuerpo, en los flujos afectivos y los horizontes sintientes de los hegemonizados, creando el marco de referencia sobre aquello que realmente podemos sentir. Se trata de un moldeamiento del repertorio sensible y del deseo organizado por las instituciones que construye imaginarios desterritorializados y desamarra las tramas comunitarias. No se trata de crear insensibilidades, sino de orientar la sensibilidad estableciendo aquello que puede ser sentido de aquello que no puede serlo (León, 2011). Mi hipótesis es que la eficacia de esta conquista afectante reside en buena medida en las características de las estéticas agrarias producidas por el capital, pues es en el seno de tales estéticas, donde el régimen sensible surge de una manera y no de otra. Es en los paisajes del agroextractismo, en los que, como un escenario donde acontece la experiencia cotidiana, se regulan afectos, se administran los deseos, saberes, y cobran sentido los regímenes de verdad del agrocapitalismo.

Toda esta primera parte del libro sugiere que la conquista de los cuerpos es la herramienta fundamental del desarrollo sin lo cual sería imposible poner en marcha la expansión geográfica de la locomotora agroindustrial. El agronegocio utiliza la biopolítica del desarrollo para fabricar activamente a las poblaciones, haciendo que las personas tengan una percepción de sí mismos, distanciados unos de otros, desamarrados de la tierra, y auto-percibiéndose como comerciantes dependientes de lo que ocurra en los avatares del mercado. Con lo anterior quiero decir que el modelo de muerte y desolación del agroextractivismo, es al mismo tiempo una forma de crear formas de "ser" humanos congruentes con esa violenta transformación, un aspecto del proyecto cultural de la modernidad capitalista que no podemos ignorar en las luchas agroecológicas, si lo que pretendemos es disputar, en serio, la hegemonía con el agroextractivismo y los aparatos institucionales que

le sirven de soporte, y apartarnos del sostén ideológico y las marcas de poder que le subyacen.

El quinto capítulo se enfoca en la organización popular que ha venido creciendo como resultado de las contradicciones del mismo sistema. Específicamente, se analiza la historia de la metodología Campesino a Campesino, asegurando que es uno de las más interesantes aportes de la agroecología al posdesarrollo, por su capacidad de recuperar la autonomía, revitalizar la red de relaciones humanas, y liberar las potencias sociales inhibidas. Mediante el intercambio de saberes la metodología ha demostrado que es posible reavivar riquezas relacionales, recuperar la capacidad de las comunidades rurales de usar los recursos disponibles, re-encontrar soluciones concretas en forma acoplada a sus horizontes culturales y a las particularidades ecológicas de los lugares habitados, y volver a poner bajo el control social los sistemas de producción y consumo. Desde la perspectiva de la complejidad, se discute sobre las potencialidades que tiene el poder social cuando se auto-organiza en redes expansivas que crecen exponencialmente, y sobre esa arquitectura horizontal circulan saberes comunes y se produce nuevo conocimiento local, debido a que todos los participantes son experimentadores y creadores de saberes contextualmente situados. Campesino a Campesino enseña al posdesarrollo que sin absolutismo mercantil, ni intervención estatal, es posible fomentar inteligencias ampliamente distribuidas mediante la creatividad, el diálogo y la ayuda mutua. Más allá de la cuestión discursiva creo que estos elementos propios de los procesos sociales agroecológicos, están dando, en la praxis, una de las pautas más interesantes para agrietar el capital, mostrando que no podemos esperar el cambio del sistema capitalista en el contexto de las instituciones estatales y las políticas públicas, y que, en cambio, es más pragmático cambiarlo desde abajo, subvirtiendo las relaciones sociales.

El sexto capítulo es un esfuerzo epistemológico orientado a definir algunos criterios sobre la inserción de la técnica, la economía y las relaciones comunitarias a las condiciones que hacen posible la vida en el planeta. Tomando como base la teoría de la deriva natural y la autopoiesis de Humberto Maturana y Francisco Varela, así como la segunda ley de la termodinámica, se discute la agroecología y el agroextractivismo desde la perspectiva biofísica y el paradigma sistémico de las ciencias biológicas. De los primeros autores se extrae que, si el principio básico de la vida consiste en que los ecosistemas se organizan autónomamente en un proceso no-lineal, la técnica no puede ser lineal en sus procesos de intervención. Eso significa que todo está permitido

en la creatividad humana, salvo la única restricción que hace la naturaleza y que debe respetarse: que toda acción no impida la integridad del substrato que necesita el agroecosistema para perdurar. El camino de la creatividad humana para la intervención y la innovación técnica está abierto, desde que acatemos la norma de no impedir la reproducción de los ciclos que hacen posible la vida. Ello implica también adecuarse a las leyes de la termodinámica. Desde el entendimiento de los flujos energéticos se discute cómo múltiples pueblos han logrado permanecer durante los últimos diez mil años habitando agrícolamente sus territorios sin depredar el entorno, lo cual puede explicarse aceptando que sus modos de transformación ecosistémica consiguieron adecuarse a los procesos neguentrópicos de organización de la materia viva, comprendiendo la manera de habitar en coexistencia con la biodiversidad y los bucles ecosistémicos. La implicación de estos principios biofísicos es que no hay cabida a la repetición monótona de técnicas universalizables, sino a un espacio infinitamente abierto a la creatividad cultural para que la organización social se integre al proceso neguentrópico y autopoiético constitutivo del orden natural.

En el último capítulo, se analiza el futuro de la agricultura industrial ante el declive de la era de los combustibles fósiles y el probable colapso del modelo civilizatorio basado en la industria, debido a que la base material de la que depende todo el sistema, está llegando a su fin. En esta sección se discute que las expectativas sobre un futuro cada vez más artificial, hipertecnologizado, gris, y desarbolado —como las imágenes del cine de Hollywood— responden a escenarios lineales, basados en la idea del progreso científico-técnico y la preconcepción de la ciudad como meta última. Sin embargo, la imposibilidad de continuar alimentando de energía la dinámica de acumulación, nos pone ante un escenario disruptivo crítico, en el que el sistema debe auto-organizarse de otra manera. Si tomamos en serio el inevitable agotamiento de la fuente energética y material que dio el sostén para el crecimiento de la civilización industrial y el capitalismo, es posible entonces imaginar otras múltiples posibilidades de futuro: sociedades desindustrializadas, desurbanizadas, y más verdes, pequeñas en escala, con tecnologías más simples, y con un retorno masivo a los asentamientos rurales. Sin intentar profetizar, argumento que en cualquiera de los escenarios posibles, la agroecología será el acompañante de la transición civilizatoria. De hecho creo que esta es una oportunidad para soñar otros paisajes con bosques integrados a un rizoma agroecológico y con poblaciones humanas morando en su interior. En todo caso otras posibilidades de futuro distintas a los imaginarios de la progresiva artificialización, re-

querirían no sólo de un giro en la plataforma técnica y político-económica, sino de un profundo cambio ontológico y espiritual.

Creo al fin, que la Agri-Cultura ecológica y sus transformaciones paisajísticas tienen profundas implicaciones ontológicas, puesto que los paisajes de la diversidad, como a los que aspira lograr el proyecto agroecológico, podrían ser parte del telón de fondo donde vayan brotando las transformaciones espirituales que necesitamos para volver a entendernos como seres interdependientes, hiperrelacionados, y pertenecientes a los entramados vitales. Los cambios ontológicos —de un "ser" escindido, a uno interconectado— no podrán acontecer apartados de las condiciones del lugar donde fundamos la residencia, pues ellos ocurren insertos en los hábitats que forjamos con nuestras acciones. El grito de la naturaleza no es un grito que vocifera "no me toques"; es un grito que llama a la transformación del ordenamiento ecosistémico sin romper los equilibrios bióticos, ni transgredir los nichos naturales de plantas y animales, y sus relaciones simbióticas; pero también es un grito por la compatibilización de nuestro ordenamiento simbólico, para entendernos como emergencia de las interrelaciones, las interdependencias y las complementariedades que habitamos y nos habitan.

Quisiera terminar esta presentación explicando un poco el contexto en el que se basa el presente trabajo, lo que a su vez me dará la oportunidad de extender algunos agradecimientos. *Ecología Política de la Agricultura* es el resultado de cinco años de investigaciones sobre la agricultura en clave del posdesarrollo. Aunque si bien algunas de las ideas aquí expuestas han venido siendo publicadas en diversos artículos, este libro representa un esfuerzo por presentar una visión panorámica de estos análisis, y de muchas otras ideas inéditas que cierran un productivo periodo de reflexión. Los lugares en los que han emergido las opiniones presentadas son diversos, así como quienes han contribuido a su escritura de diversas maneras.

La gestación del proyecto se dio en una estancia de investigación que realicé en el Grupo de Trabajo Académico en Pensamiento Ambiental de la Universidad Nacional de Colombia, sede Manizales, durante el segundo semestre del año 2012. Allí tuve la inmensa fortuna de compartir con la aguda filósofa Ana Patricia Noguera y el equipo de soñadores que la acompañan. A ella le debo un inmenso agradecimiento por haberme brindado su invaluable amistad y acogerme en este espacio para que pudiera desarrollar algunas inquietudes que tenía en aquel tiempo sobre la agroecología en perspectiva estética y fenomenológica. La hermosa marca que dejó en mí esa estadía, está plasmada en cada una de las palabras escritas.

Propiamente, el libro inició su camino en agosto del año 2013, meses después de obtener mi título doctoral, cuando cursé un posdoctorado en el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Allí fui asesorado por el gran epistemólogo y ambientalista mexicano Enrique Leff. Gracias a su orientación, y a una beca asignada por la misma universidad, pude llevar a cabo una investigación sobre los dispositivos de control territorial en el marco del acaparamiento de tierras en América Latina. A Enrique Leff le extiendo toda mi gratitud y admiración. Los conocedores de su monumental obra podrán ver reflejado una pequeña parte de su pensamiento en este trabajo.

En septiembre del año 2014, la investigación continuó su recorrido cuando obtuve una plaza académica como Catedrático del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México, comisionado ante El Colegio de la Frontera Sur —ECOSUR—, en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Gracias a Helda Morales, quien me invitó a participar como investigador en un proyecto sobre "masificación de la agroecología", pude hacer parte de un prometedor grupo de investigadores que incluye a Bruce Ferguson, Peter Rosset, Mateo Mier y Terán, y Miriam Aldasoro, y un dinámico colectivo conformado por nuestros estudiantes de maestría y doctorado. Por la participación en este colectivo he podido desarrollar las ideas relacionadas con los movimientos sociales agroecológicos mencionadas en la segunda parte del libro. Quiero expresar mi infinito agradecimiento a Helda Morales, y a todo ese grupo que se ha vuelto como parte de mi familia.

También hago una mención especial a Peter Rosset. Su larga experiencia como técnico en La Vía Campesina, y como eminente teórico de la agroecología política, han sido definitivos para conocer los detalles de muchas de las experiencias de las organizaciones que están reflejadas a lo largo del libro. Junto a mi apreciado colega y amigo Mateo Mier y Terán, y el resto del grupo académico, hemos podido discutir, ampliar y reflexionar sobre numerosos temas presentados en distintos apartados de los capítulos. Sin Peter difícilmente podría haberme arriesgado a escribir detalles de los movimientos campesinos, de la metodología Campesino a Campesino y, en general, de los procesos sociales de la agroecología a escala global.

También estoy en deuda con mis queridos alumnos de posgrado de los seminarios en Agroecología y Sociedad, Pensamiento Ambiental y Ecología Política, y Agroecología Política, de ECOSUR, al igual que con Teorías del Desarrollo Rural de la Universidad Nacional de Costa Rica. Muchos de los argumentos fueron ampliamente enriquecidos durante

los debates que adelantamos en el ejercicio de los cursos. Especialmente el seminario doctoral en Agroecología y Sociedad del que soy co-coordinador, junto a Fabien Charbonnier y Mateo Mier y Terán, ha sido una fuente muy rica para conocer enfoques y discusiones que ignoraba, y que ahora hacen parte del documento.

Un momento muy especial que marcaría el rumbo del libro fue un seminario sobre el pensamiento de Iván Illich organizado por Susan Street en el marco de la Cátedra Jorge Alonso del CIESAS en la ciudad de Guadalajara. Fue una inmejorable ocasión para incursionar de lleno en la obra de este gran pensador, conversar mis ideas con el lúcido Gustavo Esteva e iniciar una bella amistad con Astrid Pinto Durán, quien ha sido una hermosa acompañante en estos días junto a los miembros del Seminario de Cultura y Cambio Climático. Fue también relevante conocer de primera mano la experiencia cubana de la Asociación Nacional de Pequeños Agricultores —ANAP— en 2015 y 2017, y de iniciar trabajo de investigación-acción con organizaciones campesinas y otros colectivos que fomentan la agroecología en Chiapas. No quisiera dejar de mencionar que mi vida en San Cristóbal de las Casas, en pleno epicentro del movimiento zapatista y del hoy Concejo Indígena de Gobierno del CNI, ha dejado huella en mi orientación política y epistémica.

Hago un reconocimiento a mi adorada esposa Ingrid Toro por hacerme ver la importancia de la afectividad y la empatía en el marco de los ejercicios de poder del desarrollo. El capítulo sobre el tema, es el resultado de múltiples diálogos que mantuvimos, y en el que quedaron registradas sus propias palabras. También agradezco la labor de mi entrañable padre, el maestro y escritor José Omar Giraldo, por su contribución en la corrección de estilo y por haberme hecho ver aspectos no tenidos en cuenta en el borrador original. También a mi amigo: el escritor Andrés Felipe Escovar, a los dos dictaminadores anónimos, así como a Pierre Madelin, Valentín Val y Fabien Charbonnier, quienes hicieron atinadas observaciones que me ayudaron a enriquecer y mejorar el manuscrito.

Finalmente, a mis amigos Ricardo Andrés Lozada, Sergio Amorocho, Jairo Andrés Beltrán, Julián Toro, Andrea Moreno, Carla Zamora, Renzo D´Alessandro, Julián Pérez, Vera Camacho, Alberto Vallejo, a mi entrañable madre Rosita Palacio, a mi hermana María Elena Giraldo, mi sobrina Julieta, a mis maravillosos suegros Judith Velosa y Erdulfo Toro, y a todas esas personas presentes en mi vida cotidiana que aquí no alcanzo a nombrar. Somos inter-seres conformados también por nuestros amigos, nuestra familia y los seres que amamos: ellos hacen parte de nosotros de una forma tan inseparable, que difícilmente podemos decidir el límite de nuestro cuerpo donde ellos inician.

1. AGROEXTRACTIVISMO ¡CRECE EL DESIERTO!

Esta civilización avanza enamorada de la guerra; enamorada del desierto que a su paso crea.

Jaime Pineda

Desentrañar el telón de fondo en el que se asientan las prácticas y creencias propias del agronegocio extractivista, es una tarea que consiste en deconstruir la cultura que le sirve de soporte. Este fundamental trabajo no suele ser considerado de interés por quienes trabajan en los estudios agroecológicos, pues existe una arraigada certeza de que los problemas del modelo pueden solucionarse haciendo cambios técnicos y transformaciones sociopolíticas, sin atender la estructura de significaciones y los sentidos de la cultura heredada. Como podremos ir observando, esa idea está en el corazón mismo del problema. De una manera totalmente opuesta argumentaré cómo el agronegocio que hoy pretende instalarse en los campos del mundo entero, lleva impresa la marca de la cultura occidental heredada. Es por eso que la crítica al agroextractivismo que se emprenderá a lo largo del libro, bien puede iniciar con la historia del pensamiento desde la cual parten las lógicas y certezas de una actividad destructiva que nos está conduciendo al abismo. Aunque no cabe duda de que en nuestros tiempos de crisis civilizatoria será ineludible hacer cambios de todo tipo, es necesario ser enfáticos en que no podremos superar esta crisis —de la cual el sistema agroalimentario hace parte constitutiva—, si antes no hacemos una profunda reflexión sobre las raíces de esa civilización.

Es importante aclarar que la crítica que haremos no pretende abarcar todas las culturas sobre la Tierra, sino tan solo a una cultura muy específica, la cual puede localizarse en su origen de una manera histórica y geográfica muy precisa. Por razones pragmáticas llamaremos a esa cultura "occidental", aunque la verdad es que hoy no podemos circunscribirla a un espacio territorial determinado que pueda llamársele "Occidente". Los países africanos, asiáticos y latinoame-

ricanos, ayudados por sus gobiernos, con frecuencia pueden desplegar las consecuencias negativas de la cultura occidental contra sí mismos de una manera mucho más dramática y perjudicial que aquella que podrían poner en marcha las naciones europeas en donde puede ubicarse el nacimiento y la consumación de esa cultura. Las políticas extractivistas son un buen ejemplo de ello y hacen parte de lo que el pensamiento crítico latinoamericano ha denominado "la colonialidad del poder" (Quijano, 2000). Más allá del cuestionamiento histórico de cómo en tantos espacios del orbe se llegó a heredar dicha cultura, la reflexión del capítulo busca comprender sus significaciones, y la forma en que esas significaciones guían y orientan las acciones y discursos del agroextractivismo.

En este capítulo, nos concentraremos en un aspecto que la filosofía denomina la "metafísica", la cual, como veremos, determina los cimientos del pensamiento moderno hasta nuestros días. Deconstruiremos algunos presupuestos de la filosofía occidental que surgen en la civilización griega y en la modernidad, y que resultan fundamentales para entender las representaciones que le dan piso firme al extractivismo en el mundo contemporáneo. Comenzaremos por la noción que constituye la base del productivismo, y en la cual se basan las narrativas y acciones del agronegocio que podemos rastrear desde los inicios del pensamiento hoy denominado "occidental".

EXTRACTIVISMO: EL HACER SALIR DE LO OCULTO

> *Antes saltaba de júbilo por una nueva verdad, una visión mejor de lo que está sobre nosotros y a nuestro alrededor; ahora temo que me suceda al final lo que al viejo Tántalo, que recibió de los dioses más de lo que podía digerir.*
>
> Friedrich Hölderlin

A Heráclito se le conoce con el apelativo de "el oscuro", más por la dificultad de comprender sus planteamientos, que por el sentido propio del término; es decir, que por el hecho de que haya abordado la "oscuridad" como un aspecto esencial para comprender la totalidad de lo existente. Esa dimensión de oscuridad tan importante en la propuesta de Heráclito, fue abandonada por el pensamiento occidental que siguió la ruta propuesta por un contemporáneo suyo: el filósofo Parménides.

Heráclito partía de la idea según la cual la naturaleza está siempre en constante movimiento; permanece en un incesante fluir, en donde existe una alternancia entre el día y la noche, el calor y el frío, la luz y la oscuridad, el verano y el invierno. Pero no como contrarios excluyentes. Más bien los entendía como elementos complementarios (Schüssler, 1998). Vale la pena recalcar que la noción de complementariedad, tan efímera en el pensamiento occidental, tuvo un papel fundamental en la civilización China, hace dos mil quinientos años atrás. Esta manera de entender el mundo, en la sabiduría taoísta está representada en la conocida figura del *ying* y el *yang*, en la cual se simboliza cómo los opuestos mantienen una relación complementaria, en donde lo uno está siempre en lo otro. También para muchos de los pueblos originarios del continente americano, todavía hoy, el día y la noche, el cielo y la tierra, el sol y la luna, lo claro y oscuro, la verdad y la falsedad, lo masculino y lo femenino, son percibidos como complementos necesarios, pues los contrarios han estado para ellos siempre anudados en una relación de reciprocidad inquebrantable (Estermann, 1998).

De manera muy similar para Heráclito en la relación de unidad de los contrarios, el uno aparece en la desaparición de lo otro. El día surge en la misma medida en que la noche se esconde. De esta forma los contrarios se encuentran desde siempre ligados en esta relación de unidad indisoluble: “El día y la noche, es uno” sentenciaba el filósofo helénico. El proceso puede ser descrito, como un movimiento de asociación, que se traduce en el hecho de que el ascenso del uno implica el declive del otro. De por sí, el día no puede ser lo que “es” si no hay, dentro del él, obscuridad que deba ser aclarada. Entre más claro sea el día, más profunda es la oscuridad de la noche. Cuanto más los contrarios sean contrario el uno al otro, más se reforzarán recíprocamente (Schüssler, 1998).

Según el pensamiento de Heráclito, en la unidad de los contrarios existe siempre algo escondido, porque lo oculto forma parte constitutiva de esa unidad: “todo es uno”, sostenía. En la presencia del día se encuentra encubierta la noche, del mismo modo que en la presencia de la noche está escondido el día. El asunto clave está en comprender que la naturaleza se mueve en una relación de oposición recíproca. Pero no es una característica que pueda considerarse negativa de ninguna manera. Por el contrario: la dimensión de la oscuridad es la que vela y protege, la que ofrece el recogimiento y el reposo para que el día pueda surgir como día cada mañana siguiente. A la pregunta de cómo es posible el mágico destello de la vida, la respuesta que Heráclito daría podría resumirse del siguiente modo: “en el desaparecer

incesante". Solo escondiéndose puede garantizarse el recogimiento y el reposo que requiere la vida para continuar su movimiento perpetuo (Schüssler, 1998).

Por eso, asegura el pensador griego, a "la naturaleza le gusta ocultarse".

Sin embargo no es a Heráclito a quien se le considera el fundador de la filosofía occidental, sino a su coetáneo Parménides, quien trazó una ruta totalmente distinta, que al final terminaría orientando la dirección del pensamiento occidental. Para Parménides el movimiento y la fluidez —como pensaba Heráclito— es una apreciación ilusoria. Lo existente es inmovible, constante e inmutable, creía. A pesar de que parezca que el día esté presente y en esa medida "sea", y que se tenga la impresión que desaparece cuando sale la noche —y por consiguiente genere la idea de que ya "no es"—, en realidad, lo ausente, no ha dejado de "ser". Ciertamente, el día presente pasa a la ausencia, pero la ausencia no puede considerarse como una "nada", como un "no ser"; al contrario: es algo que "es". Parménides asegura que lo ausente como tal tiene una presencia. Incluso lo ausente está siempre presente. Por eso, el "ser" mismo nunca deja de "ser" (Schüssler, 1998)[1].

¿Pero qué tienen que ver estas enmarañadas cavilaciones filosóficas con las prácticas y discursos del agroextractivismo? La respuesta está en que con Parménides se abre una vía en la cultura occidental, la cual todavía nos acompaña. Hablo de la idea del predominio de la categoría de la presencia, de la dimensión diurna que corresponde a la productividad excesiva, y el olvido de la dimensión nocturna propuesta por Heráclito, aquella que ofrece el descanso, el recogimiento, la inacción, para que el día pueda volver a brotar. El modo de intervención propio del agroextractivismo, tiene sus orígenes en esta búsqueda insaciable de desocultar cada elemento de la tierra para extraerlo y volverlo presencia disponible, y así convertirlo en recurso "útil" para la acumulación económica y la valorización del capital.

Los ejemplos del agroextractivismo son múltiples, pero quizá basta con citar el caso de la soya. Para producir una tonelada al modo de los "desiertos verdes" que se han venido territorializando vertiginosamente en los campos del Sur global desde los albores del mileno, se requiere extraer "16 kilogramos de calcio, 9 de magnesio, 7 de azufre, 8 de fósforo, 33 de potasio, y 80 de nitrógeno" (Anino y Mercante, 2009: 82). Esos elementos químicos no son retribuidos al suelo y generan su degradación, minando aceleradamente las bases requeridas por la vida para su reproducción. El afán de una civilización presuntuosa que quiere desocultar la naturaleza hasta extraer y explotar el último reducto

[1] La reflexión está hecha con base en el poema de *La naturaleza*.

de minerales, a fin de contar con una presencia disponible, siempre creciente, siempre en aumento, ignora el rehuso, el recogimiento, el reposo, el no-hacer de la noche como contrapartida de la dimensión diurna. "Crece el desierto" sentenciaba Nietzsche (2000: 731) en un enunciado premonitorio de la extinción planetaria, pues ninguna productividad sin conmiseración es posible sin devastación de la tierra, sin desecar el suelo nutricio, sin carcomer las urdimbres de vida.

"A la naturaleza le gusta ocultarse" aseguraba Heráclito. Porque solo en el resguardo del descanso es posible su regeneración y movimiento constante. La tecnología extractivista, por supuesto, no entiende de ello, y en medio de su avidez por socavar el suelo y subsuelo para desocultar esa naturaleza que gusta ocultarse en la profundidad de los estratos geológicos en forma de petróleo, gas, carbón y minerales, inhibe las fuerzas vitales suprimiéndolas. El pro-ducir del extractivismo consiste en "hacer salir de lo oculto" como dice Heidegger (1994a). Se trata de una actividad que busca sacar a la luz; hacer que aparezca esa naturaleza escondida, resguardaba en la oscuridad y el silencio, como mercancía, como recursos disponibles, como *commodities* que se tranzarán en los mercados bursátiles. La biotecnología al servicio del capital corporativo, trae-ahí los ácidos nucleicos que se ocultaban en la profundidad de las células para manipularlas a su antojo, de modo que surjan resistentes a los venenos químicos que el mismo capital reproduce.

La biotecnología del agroextractivismo desoculta los secretos más íntimos de la vida, y los hace manifestarse como presencia; es decir, hace que aparezcan "ante los ojos", dejando tras de sí el estado de ocultamiento en el cual se resguardaban (Heidegger, 1994b). Como asegura Heidegger (1994a) la tecnología moderna, no es más que un modo de "hacer salir de lo oculto". Es una especie de provocación que le exige a la naturaleza suministrar "recursos naturales" para que puedan ser extraídos, transformados, almacenados y distribuidos como existencias. Por miles de años las plantas ocultaron el gas carbónico bajo la tierra en forma de petróleo y carbón, elementos que vertiginosamente salen de lo oculto como yacimientos minerales para una civilización industrial ávida de energía. Por largos periodos el suelo guardó minerales que son ahora expoliados a través de plurifuncionales monocultivos que se destinan para cebar animales estabulados, malnutrir seres humanos, o alimentar automóviles.

El extractivismo es un modo de hacer presente todo lo que estaba resguardado en la calma de lo oculto, en la dimensión nocturna de la espera, del abandono, de la renuncia. Saca lo oculto de la naturale-

za, como si se tratara de un almacén de existencias, y una bodega de recursos al servicio de la acumulación económica. Persigue la naturaleza como un conjunto de reservas disponibles en donde lo oculto es forzado a aparecer. Y en este reino de la abundancia y la desmesura la palabra clave es la productividad. Entre más eficiente y eficaz sea la explotación; cuanto más se extraiga y se transformen los entramados de vida en energía, en esa misma medida, el dinero no parará de aumentar. La productividad se convierte en el discurso de verdad al que debe remitirse e integrarse cualquier alternativa política que quiera arrebatarle al capitalismo sus certezas incontestables. Y en esa disputa ideológica hay una lucha por los medios, pero no un conflicto por el sentido. Tanto en la derecha como en la izquierda del espectro político, la pregunta es cómo hacer para que crezcan las fuerzas productivas, y así corran a manos llenas la abundancia exuberante de la riqueza, sin cuestionar las posibilidades y la cualificación misma de esa riqueza.

La productividad es una respuesta irrefutable, pues la cultura occidental, desde sus orígenes en el pensamiento de Parménides, ignoró la dimensión de la frugalidad, la serenidad y la mesura nocturna. La presencia que es extraída de lo oculto es la acción a la que debe orientarse todo saber científico-técnico para producir cada vez más con menos inversión de capital. El agronegocio se nutre de estas significaciones productivistas, lo cual en el corto plazo le ayuda a incrementar sus rendimientos, pero al costo de romper la integración entre cultivos y sistemas ecológicos, y erosionar genéticamente la vida reacomodada por siglos naturalmente en nichos localizados. Con su intervención contra natura, se sustituye abruptamente los ciclos de nutrientes y las recirculaciones de energía de las cadenas tróficas, por flujos lineales basados en la producción industrial urbana, lo cual acaba por empobrecer la fertilidad de los suelos, contaminar el agua, saturar la atmósfera con emisiones de gases contaminantes, deforestar los bosques y devastar la biodiversidad, en un proceso de consunción permanente que hace crecer y crecer el desierto (Nietzsche, 2000).

Este proceso de extinción planetaria de empobrecimiento y de pérdida de la tierra, debe entenderse desde las bases de la cultura occidental moderna, por lo cual continuaremos analizando ese pensamiento como sostén de la degradación ambiental del mundo contemporáneo.

EL PENSAMIENTO METAFÍSICO Y LA REVOLUCIÓN VERDE

La palabra meta-física significa textualmente "más allá de la física" o "más allá de la naturaleza". Denota una manera de comprender el mundo en donde pensamos que la naturaleza se encuentra a nuestro servicio, siempre subordinada a nuestra disposición. Corresponde a un pensamiento que se aparta de las raíces de la tierra. Que corta las amarras del sustrato al que pertenecemos como seres biológicos y nos embarcamos en una aventura suicida en la que creemos que ya no pertenecemos a la tierra (Nietzsche, 1999). La metafísica ofrece el sostén de las certezas que dan piso firme a la manera moderna como nos relacionamos con la naturaleza, y caracteriza a esa racionalidad económica que se encuentra en el transfondo de los discursos y prácticas del agronegocio extractivo. La metafísica no comienza con la modernidad, pero es indispensable considerarla porque el pensamiento moderno se asienta en su estructura de significaciones. Y para comprenderla vale remontarse a la filosofía de Platón, quien trazó en su obra *La República* "la metáfora de la caverna", la cual constituye una excelente muestra de los cimientos sobre los cuales se construyó el magma de símbolos de la cultura occidental.

La metáfora descrita por Platón (1958) es la siguiente. Bajo la tierra se encuentra una caverna que tiene una salida hacia la luz del día. En su interior viven unos hombres que desde su nacimiento están atados con cadenas por sus pies y por sus cuellos, de modo que solo pueden orientar su mirada en una sola dirección. Estas personas durante su vida no han conocido nada más que sombras reflejadas por una hoguera ubicada detrás de ellos. Un buen día —continúa el filósofo griego—, uno de los hombres es desatado de sus cadenas, y al voltear su mirada hacia la hoguera, advierte que las sombras que había visto desde su infancia son tan solo el resultado de la luz del fuego que flameaba por detrás de su espalda. El prisionero, ahora liberado, es conducido hacia el exterior de la caverna, en donde poco a poco, empieza a darse cuenta de la existencia del agua, de los árboles y de todos los seres de ese nuevo mundo que le había estado vedado. Después del maravilloso reconocimiento, el hombre levanta su cabeza hacia el cielo y observa por primera vez el sol radiante que encandila sus ojos. El nuevo descubrimiento le dará las bases para concluir que esa luz que alumbra en la inmensidad del cielo es la fuente que ilumina todo a su alrededor, incluso de las sombras que veía dentro de la caverna. Pensará entonces que el sol es la causa suprema de todo aquello que penetra todo y que gobierna todas las cosas. El hombre, una vez provisto de la

verdad, lejos de querer volver a la caverna, compadecerá a sus excompañeros de prisión, quienes aún viven entre las sombras.

Platón explica la metáfora asegurando que la caverna es la imagen del mundo sensible, es decir, el mundo que percibimos con nuestros sentidos, mientras que el mundo exterior iluminado por el sol, es el mundo suprasensible o inteligible; es decir, las cosas que son solo accesibles por medio del intelecto: "el mundo de las ideas", como él lo llamaba. Ese mundo, a su vez, se encuentra iluminado por la Idea suprema, la idea de las ideas, que es la fuente de toda luz y que es representada en la metáfora por el sol resplandeciente que ciega los ojos del prisionero liberado. La subida del hombre desde la caverna hasta la luz del día, es la imagen del alma, la cual asciende del mundo sensible, al suprasensible, incluso hasta la idea suprema, fuente de toda luz y que ilumina el mundo entero. Pero la explicación para comprender el sentido de la metafísica que aquí nos interesa, radica en que la caverna, para Platón, es la estancia del hombre en la tierra. La habitación subterránea en la que viven estas personas ancladas al suelo, debe ser abandonada para elevarse a la luz de las ideas donde está el mundo verdadero, y no aquel entorno aparente y engañoso de las sombras cavernícolas (Schüssler, 1998).

La metafísica, entendida como el rehúso a la tierra, el apego a la luz de la razón, y la creencia en un mundo del "más allá" como el único verdadero, comienza propiamente con Platón, y más adelante con los neoplatónicos, la cristiandad y la modernidad, penetrará profundamente el pensamiento occidental hasta invadir completamente la contemporaneidad expresada hoy en la crisis ambiental. La metáfora de la caverna quiere dar cuenta de como el mundo sensible, el mundo del "más acá" es imperfecto; es tan solo una escuálida copia de un mundo muy superior: el reino de las ideas, que con el advenimiento de la modernidad sería convertido en el imperio de la razón. El verdadero conocimiento corresponde a la esfera del "más allá", y las cosas perceptibles por los sentidos solo tienen valía en la medida en que son influidas por la Idea de las ideas, el bien supremo figurado por el sol, fuente de toda luz. De ahí, que la vida humana solo adquiere significación cuando el espíritu abandona el ámbito de los sentidos y se comunica con el mundo suprasensible del pensamiento, como Descartes lo expresaría veinte siglos después con la enumeración sistemática del método científico. Los neoplatónicos —cuyo principal representante era Plotino—, situaban la Idea suprema en el omnímodo espíritu de Dios, desde cuya perfecta plenitud se descendía "gradualmente hasta el mundo ínfimo de la materia" (Randall, 1952: 51). Posteriormente,

para el cristianismo —que ha sido fundamentalmente platónico en su filosofía y en sus valores— el sentido de la vida consistiría en dirigir la visión hacia arriba para buscar la eternidad en la divinidad alejada de la materialidad de este mundo regido por las sombras. El suelo terrestre donde habitan los seres humanos debe rechazarse por ser malo y degradado —un ruin valle de lágrimas—, y en cambio, debe perseguirse un mundo superior, el de Dios, pues el destino humano no se encuentra en la tierra, sino que pertenece a otro reino (Randall, 1952).

Pero no es propiamente en el cristianismo, sino en la modernidad cuando se consolida la metafísica iniciada por Platón. Durante el siglo XVI comienza una nueva época en Europa, que a la postre se tornaría global. La certeza que durante la Edad Media se fundaba en la fe, en adelante tomaría sus bases en la razón. En la modernidad el sostén de las certezas reposaría en las verdades provistas por la ciencia y por la técnica, con las cuales la naturaleza sensible descrita por Platón, se sometería a las leyes de la razón —el mundo de las ideas—, y más tarde devendría resignificada a fin de transformarla en mercancía, en recursos disponibles para la acumulación del capital. Con la modernidad el mundo comienza a ser percibido como objeto al unísono que el ser humano se convierte en sujeto. Con esa identificación inicia el modo de ser del hombre en la que él se representa a sí mismo como centro de la totalidad de lo existente, y apercibe todo lo no humano en función de su utilidad y lo valora conforme a las posibilidades de explotación (Heidegger, 1996; del Moral, 2004). La metafísica consumada durante la era moderna, que es al fin el fundamento del pensar de la cultura occidental, proporciona un ordenamiento que ya no requiere de la filosofía, ni de Platón, porque las significaciones con las cuales los modernos ubicamos y aprehendemos las cosas, están tan firmemente arraigadas a la comprensión metafísica del mundo, que ya no necesitamos remitirnos a la filosofía para comprender una civilización que hoy ha devenido en catástrofe.

La crisis ambiental en la cual nos encontramos es consecuencia de las pretensiones de la dominación técnica del planeta vivo que habitamos, las cuales se remontan a la ruptura fundamental que el pensamiento occidental emprendió para desprenderse de la inmanencia del espacio terrestre, y que en la era moderna se traduce en el ilimitado poder de cálculo, planificación, control, manipulación y dominación de la naturaleza. La revolución verde, iniciada en la década de 1960, es una excelente muestra de esta particular manera en que se relaciona la cultura hegemónica con el orden ecosistémico. Esta revolución hace referencia a un paquete de tecnologías que incluyó la introducción de

variedades vegetales de alto rendimiento, el riego o el abastecimiento controlado del agua, el uso de fertilizantes químicos y plaguicidas, el empleo masivo de maquinaria agrícola, así como el "mejoramiento" de la genética, la nutrición y la salud animal. Su fundamento es la modificación del ambiente "de manera que se creen condiciones para la agricultura y la ganadería más idóneas que las que ofrece la propia naturaleza" dice un documento de la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación —FAO— (1996) en su manera neoplatónica y antropocéntrica de aprehender la naturaleza como si el mundo del "más acá" fuera imperfecto y tuviera que ser mejorado. De manera que "si el clima es seco, —continua el informe— se emplea el riego; si la fertilidad del suelo es baja, se aplican fertilizantes; si las plagas y malas hierbas invaden los cultivos, se pulveriza; si las enfermedades amenazan al ganado, se administran vacunas y medicamentos, o, si se necesita más energía para roturar la tierra, se recurre a la mecanización y al uso de combustibles fósiles".

Pero los afanes del agronegocio de sojuzgar la naturaleza y modificarla de acuerdo con los mandatos de la acumulación del capital para maximizar rendimientos, han mostrado que la aparente eficacia y utilidad de la tecnología de la revolución verde ha terminado por trastocarse en su antítesis: la devastación de la Tierra, la desertización de las fuerzas vitales, y el progresivo derrumbamiento de las condiciones ecológicas que necesitamos para permanecer. El sueño metafísico de rechazar la relación con la tierra y ascender a la luz de las ideas, ha derivado en la tragedia de la civilización occidental (Ángel-Maya, 2002), la cual consiste en que la aspiración moderna de someter la naturaleza no ha hecho más que producir la desecación y roer los entramados vitales. El pintor romántico Francisco de Goya hizo un anuncio del derrumbamiento del mundo causado por la metafísica cuando sentenció en un grabado premonitorio que "el sueño de la razón produce monstruos" (Pineda, 2016), augurio que hoy parece no hablarle a una razón enfocada a pensar meditativa y serenamente los fines, sino a ese sueño de la razón instrumental enfocado a encontrar los medios más adecuados para el saqueo, la extracción y el dominio sin atender los fines (Horkheimer, 2002), los cuales, como en el *Frankenstein* de Mary Shelley, han resultado en residuales monstruosidades (Noguera, 2004).

El agrocapitalismo adicto a la productividad excesiva de *commodities* ha despoetizado el mundo, y ha convertido la naturaleza en una vulgar reserva de existencias que debe ser primero explicada y entendida científicamente (Noguera, 2004), para luego ser intervenida, mani-

pulada, y dirigida por la agrotecnología, haciendo aparecer mercancías en una locomotora productiva llevada a su máxima capacidad de aprovechamiento y explotación. Con el pensamiento metafísico expresado en el agrocapitalismo, la tierra se ha convertido en una cosa, en un objeto puesto al servicio de las ambiciones corporativas. Se ha abandonado la tierra a la que pertenecemos y trepamos a los confines de una razón calculadora para gastar la naturaleza con avidez y sin mesura. La investigación científica subordinada al gran capital encuentra "métodos más violentos para transformar la fuerzas celestes en energía" (Janke, 1988: 49), porque la tierra, para el capital empresarial, no es una morada sagrada, sino una fábrica que puede ser calculada, planificada, y direccionada gracias a las manipulaciones de la ingeniería biotecnológica y la gerencia estratégica. Como creía Galileo para el agronegocio no cabe duda de que la naturaleza es un libro abierto que puede leerse en lenguaje matemático (Pardo, 1991), de manera que es posible entenderse y manipularse en clave de la gestión y administración eficiente para sacar lo posible con la menor inversión económica. Hacia la luz de las ideas fue dirigida por completo la cultura occidental metafísica; hacia la razón calculadora se orienta la razón agroextractiva.

En el comienzo de la época moderna se da vía libre al dominio científico-técnico de todos los sectores del mundo, época que hoy se consuma durante la globalización económica y la hegemonía planetaria de la racionalidad metafísica iniciada por Platón. El ser humano concebido a sí mismo como aquel que "da la medida a todo y pone todas las normas" (Heidegger, 1996: 77) se expresa fielmente en la trasformación de los abigarrados paisajes naturales en uniformados sembradíos de variedades vegetales modificadas genéticamente; la conversión de enmarañados bosques tropicales en homogéneos y extensos pastizales; y el confinamiento de enormes poblaciones animales en establos, galpones y porquerizas. La naturaleza convertida en objeto ha provocado que el animal humano, y sus congéneres biológicos, ahora tengan que vagar errantes por un desierto (Heidegger, 1994b) que se expande geográficamente.

El tecnopoder agrícola maltrata la tierra, la empacha, la cambia abusivamente de forma artificial. En lugar de insertarse en los bucles ecosistémicos, obliga ir a la tierra más allá de lo naturalmente posible (Heidegger, 1994b), pues el fin del negocio agroindustrial no es hacerse su casa en la tierra, sino disciplinar la biodiversidad, seleccionando lo útil para el valor de cambio y eliminando lo inútil para la acumulación del capital. La naturaleza exuberante es transformada conforme

a la imagen fabril procedente de la industria (Shiva, 2007) de manera que los paisajes agrarios se convierten en espacios homogéneos con un marcado predominio de la línea recta y figuras cuadrangulares propias de la geometría euclidiana. La ruralidad industrializada termina siendo un registro estético de la ortogonal arquitectura urbana (Noguera, 2004), de modo que los ecosistemas caóticos van siendo mutilados y ordenados geométricamente por aparatos mecánicos que los aplanan, los delimitan, y funcionalizan en claras porciones arables para el control y el aseguramiento de divisas según los designios de la valorización económica y la codicia de la civilización capitalista (Giraldo, 2013).

La actividad agrobiotecnológica es una fuerza que ordena a plantas, animales y personas, para constituir un conjunto regulado y disciplinado de seres vivos operando en aras de un modelo que le impone el patrón de la fábrica a la naturaleza (Shiva, 2007). Ejerce un poder sobre la vida, ahora no solo divorciando y desplazando especies reacomodadas durante siglos en nichos ecológicos, sino también haciendo manipulaciones y modificaciones del código genético. La ciencia biotecnológica al servicio del capital corporativo interviene y transforma los genes con el propósito de que unas cuantas transnacionales puedan ejercer poder sobre la esencia de la vida, apropiándose de ella, como si las cadenas nucleótidas fueran ahora de su autoría. Un buen ejemplo de lo anterior lo constituye los genes intervenidos para volver estéril la segunda generación de semillas del algodón, arroz, trigo y soya, eliminando así su potencial reproductivo y obligando a los agricultores en cada cosecha a comprarles las semillas a esas mismas empresas agrobiotecnológicas (Díaz, 2011). El tecnobiopoder manipulador de ácidos nucleicos penetra la materialidad de la vida en su secreto más íntimo, haciendo gala de su capacidad de dominación de la naturaleza, acometiendo, de la manera más sofisticada, los sueños metafísicos de poner la razón al servicio de la explotación científico-técnica del mundo y convertirnos, al fin, en "amos y poseedores de la naturaleza" según fantaseaba Descartes (2008: 38) en su *Discurso del método.*

Como asegura Enrique Leff (2004), el conocimiento ya no sólo nombra, describe, explica y comprende la realidad. La ciencia y la tecnología moderna trastocan y trastornan el mundo que buscan conocer. Intervienen la naturaleza, recodificándola, capitalizándola, sobreeconomizándola, convirtiéndola en un recurso útil para la producción y el crecimiento económico. La intervención del conocimiento sobre el planeta vivo marca y significa la realidad con las inscripciones propias de la racionalidad metafísica, lo cual constituye una estrategia de biotecnopoder que se pone en marcha por el domi-

nio de la racionalidad científico-técnica coludida con el capital corporativo. La ilusión de iluminar el mundo, de representarlo con fidelidad y exactitud, de moldearlo y ordenarlo matemáticamente hasta alcanzar la verdad, ha reproducido simultáneamente una realidad dislocada que desnaturaliza la naturaleza, transformándola artificialmente como lo muestran los cultivos transgénicos, los clones animales y la biotecnología de la industria alimentaria.

La actividad científico-técnica en contubernio con el leviatán financiero, vacía el mundo y lo reduce a un sistema de cálculo y representación (Janke, 1988). Subyuga la tierra y la convierte en una bodega de acervos, en un objeto dirigible y manipulable, en un depósito de materias primas disponibles para la explotación económica. La metafísica consumada en la modernidad, expresada de una manera muy clara en la revolución verde, ha transformado los animales domésticos en máquinas de producción, y ha convertido la pródiga tierra en una despensa de recursos naturales; en una mercancía sujeta a ser tranzada en los mercados de *comoditties*; en un bien transable desprovisto de significación poética (Giraldo, 2013). Pero el imperio agroindustrial no se contenta con explotar la tierra para usufructuarla de acuerdo con su racionalidad metafísica. Pretende, también, amalgamar todas las maneras de existencia de los pueblos en un modelo homogéneo basado en monocultivos con semillas genéticamente modificadas, uso intensivo de plaguicidas y fertilizantes de síntesis química. La globalización agroextractiva es un tren desquiciado que se propaga por el mundo dando lugar a ingentes desperdicios y profusos contaminantes que se esparcen por el subsuelo, el agua y la atmósfera.

Sin embargo, "ni siquiera el inmenso dolor que pasa por la tierra es capaz de despertar de un modo inmediato cambio alguno", como bien asegura Heidegger (1994b: 88), porque la aprehensión occidental del mundo está tan fuertemente atada a la manera metafísica de comprender y vivenciar todo aquello que no es humano, que la desertización no produce afecciones en los cuerpos de quienes instrumentalmente expolian el sustrato terrestre. La relación destructiva en vez de detenerse, encuentra métodos científico-técnicos cada vez más sofisticados para continuar socavando los últimos reductos de elementos útiles para la valorización económica. Pareciese que en lugar de sentir angustia, la cultura occidental gozara con el desecamiento, con la extinción natural, con el escaldamiento de las tramas vitales. La tristeza de la devastación no puede sentirse como tristeza, porque la tierra para la razón metafísica es insensible, un simple objeto inerte: tan solo un recurso carente de los altísimos dones que se ha adjudicado al señor de todas

las otras especies, las cuales, a pesar suyo, aún habitan en el planeta. La cultura occidental, escindida de la naturaleza, valora a los demás seres vivos según su capacidad de satisfacer las necesidades de una sociedad enferma por las comodidades provistas por el saber tecnológico y la racionalidad económica. Porque la desolación de una naturaleza amputada no es más que una consecuencia de esa manera de vivir que desconoce el sentimiento de saberse hijos de la tierra; de haber construido una civilización desligada de las urdimbres ecosistémicas; de haber emprendido un viaje suicida hacia la luz de la razón para dominar la naturaleza y someterla a los caprichos de algunos pocos.

La tierra ha sido deshabitada. Los paisajes del negocio agroextractivo son monstruosidades engendradas por una razón metafísica que parte del olvido de la pertenencia del animal humano a la tierra. Son cuadrangulares haciendas agroindustriales que surgen de la negación de la casa habitada. Son espacios uniformados, continuos e inexpresivos que emergen de aquella forma de estar en el mundo que desconoce el sentimiento de ser de la tierra. El humano enceguecido por su prisa de sojuzgar la naturaleza se aleja cada vez más de considerar a la Tierra como su morada (Pineda, 2016), y ha creado, en cambio, su propia naturaleza, una naturaleza biotecnológica, diseñada, simplificada, disciplinada y planificada. Una tecnonaturaleza uniforme, legible, fordista, y administrable (Escobar, 1999), expresada de manera paradigmática en los desiertos verdes plantados por la industria del agronegocio, donde el ser humano ha intervenido los ecosistemas a contra natura, alzando su vuelo a las alturas la razón y alejándose cada vez más de la tierra. El agroextractivismo, cuyo raciocinio percibe la naturaleza como un *stock* de recursos muertos que entran como insumos al ciclo productivo y agrariza los campos como si se trataran de fábricas industriales, hace parte constitutiva del deshabitar que caracteriza el desarraigo y la alienación del hombre contemporáneo. Los efectos de la búsqueda insaciable de conquistar la naturaleza como único horizonte de sentido, se expresan en el cuerpo y el paisaje de una superficie agrícola ordenada geométricamente, en aquellas huellas y marcas plasmadas sobre la piel de la tierra por un agroextractivismo que al explotarla renuncia a habitarla (Pineda, 2016).

La razón instrumentalizada crea una naturaleza artificial de modo que pueda calcularse, medirse, precisarse, predecirse hasta que al final se liberen "mercancías" como una presencia que es desocultada por un paquete tecnológico que estraga y consume la tierra. Pero la metafísica también se expresa en su manera particular de concebir la temporalidad: una forma particular de orientarse hacia el futuro que guía las significaciones modernizadoras y agroextractivas del mundo moderno.

PROGRESO Y DESARROLLO: CERTEZAS TEMPORALES DEL AGROCAPITALISMO

Con Platón se despeja el camino para salir de la caverna, rechazar el arraigo a la tierra, y definir el destino humano sobre la base del mundo de las ideas y el sentido de la estancia en el "más acá" como una simple travesía subordinada a un mundo eterno donde reside la verdadera felicidad del hombre. Esa manera metafísica de comprensión de la realidad —hibridizada siglos después con las creencias del judeocristianismo—, daría el sentido civilizatorio que desplegaría Occidente durante la modernidad para la dominación planetaria con el auxilio de la ciencia y las tecnologías modernas. No obstante, en términos de la temporalidad, vale la pena remitirnos al pensamiento de Aristóteles, pues es él quien muestra en su *Física*, la manera de vivir la temporalidad sobre la cual se funda la noción del progreso que define la cultura moderna.

Para Aristóteles el tiempo puede medirse por el movimiento de un cuerpo según la diferencia entre el punto de partida y el punto de llegada. "El móvil parte de aquí para llegar allí", de modo que "el cambio se produce a partir de este estado para acabar en aquel otro estado" escribe François Jullien (2005: 64-65). La clave está en entender que la trayectoria del móvil que se mide entre dos momentos, representa la temporalidad lineal e irreversible que caracteriza a la cultura occidental. Según esta particular manera de darle significado al mundo, el tiempo puede comprenderse asignando dos extremidades, un antes y un después, un comienzo y un fin, un punto de inicio y otro de llegada, por los cuales se transita linealmente en un transcurso de cambio y movimiento. La visión aristotélica del tiempo enseña que el tiempo es tan solo un simple intervalo "por donde" se pasa de un término a otro. Pero lo más importante de dicha concepción temporal, no es el punto de inicio sino el de la culminación, dado que es éste último el que determina el sentido y la dirección de todo el recorrido. La llegada es la meta final que debe pensarse. Es siempre el segundo de los términos el que dirige la acción que debe seguir el primero (Jullien, 2005).

Es importante no perder de vista que la cultura occidental no solo bebe del mundo helénico sino también de la tradición judeocristiana, la cual ha representado el tiempo de una manera muy similar a la linealidad del móvil aristotélico. Para el pueblo semita el tiempo avanzaba desde un punto inicial que podía fecharse en los siete días de la Creación divina, y terminaría en un glorioso punto final, según el plan trazado por la Providencia (Nisbet, 1981). De ahí se desprende la creencia del cristianismo según la cual el destino humano transcurre

como un plan prestablecido, cuyo sentido obedece un trayecto que se va recorriendo de acuerdo con un fin fijado de antemano —la resurrección de los muertos, el juicio final y la vida eterna—. La representación lineal del tiempo postula un fin último de la historia desde el cual se determina la dirección y el sentido "por donde" debe transcurrirse. De ahí el origen de las significaciones del "progreso", "desarrollo", "meta con sentido", "fin último" (Janke, 1988), y todas aquellas creencias teleológicas que compartimos los modernos, según las cuales la historia puede ser hecha por los seres humanos de modo que podamos evolucionar, como el móvil de Aristóteles, desde un punto de partida encarnado en sociedades bárbaras y primitivas, hasta estadios civilizatorios cada vez mayores.

Esa idea optimista del progreso civilizatorio es, sin lugar a dudas, la idea más insidiosa y persistente en la modernidad, la cual, en términos muy sencillos, podría resumirse como la creencia de que la historia humana puede explicarse como un desarrollo progresivo que va "de menos a más" (del Moral, 2004). Consiste en aquella certidumbre derivada de las imágenes del paraíso cristiano, según la cual el tiempo corre de atrás hacia adelante, de manera que puede dársele un sentido seguro al devenir humano, en la medida en que las sociedades transcurren en un decurso civilizatorio en donde todo futuro será superior al presente. La noción de progreso es una enrevesada fusión de las creencias cristianas del tiempo lineal con la profunda reverencia profesada a la ciencia y la tecnología desde la Ilustración europea. De algún modo puede decirse que el progreso se asienta en el vínculo de las significaciones judeocristianas secularizadas y el advenimiento de una nueva fe: la fe en el saber científico-técnico como el dispositivo más eficaz para mejorar las condiciones de vida de los seres humanos (Sbert, 1996).

La modernidad, en sí misma, se define como una época en la cual existe la creencia en una constante superación. Cada novedad envejece y va siendo sustituida inmediatamente por una novedad más nueva, en un movimiento incesante que nunca se acaba (Vattimo, 1998:146). Como dice Sbert (1996: 304), es una "carrera en la que aun cuando se avanza la meta se aleja", porque el progreso es un camino lineal e infinito, que se diferencia del móvil aristotélico, en que el punto final se corre en la misma medida en que se avanza hacia él. El presente resulta una simple transición hacia el horizonte, un mero instante fugaz de paso en la odisea humana en su ruta hacia el futuro. Y justamente, en esa manera peculiar de entender el tiempo, como si el presente viniera del pasado avanzando con destino al futuro, reside un aspecto fundamental para entender la lógica del agroextractivismo contempo-

ráneo. Porque a diferencia del tiempo cíclico, en el que siempre hay posibilidad de retornar al origen, en el progreso existe una imposibilidad de regresar al punto de partida, pues la línea del tiempo, desde el principio, se ha trazado en una sola dirección, sin posibilidad de reversar el camino.

El problema está en que esa temporalidad irreversible tiene fatales consecuencias para la habitación del ser humano en la tierra, pues el nómada errante, viajando en la unidirreccionalidad de la flecha del tiempo, tiene que empacar todo lo posible, pues es necesario anticiparse a una travesía sin retorno. Así, el empresario del agronegocio extractivo, debe descontar todo lo posible del presente para llevarlo al futuro, pues de acuerdo con la racionalidad metafísica de un viaje que no tiene regreso al punto de partida, tiene todo el sentido sustraer, socavar, expoliar todas las existencias y "recursos" que yacen en el momento presente, para acumularlo y transportarlo a un tiempo que aún no viene. Para el viajero del tiempo lineal que ha emprendido una travesía sin vuelta no existe nada mejor que los acuerdos que no exigen el cuidado del sostén del sistema productivo, como ocurre en los arrendamientos de predios que llevan a cabo los *pooles* de siembra de soya argentinos, pues mediante estos contratos puede aplicarse la cómoda fórmula "extraer, acumular y marchar", según lo indica el camino sin regreso del peregrino del tiempo (Giraldo, 2015b).

El extractivismo se sustenta en estas significaciones temporales, pues toda explotación de la tierra puede explicarse en los términos de un paraíso futuro. Para quien ha depositado sus símbolos en la base de la fe del progreso, el cambio hacia lo mejor se acelera, por lo que no existen dudas de que algunos impactos ambientales se auto-justifican en aras de un futuro económicamente más próspero. Si la historia transcurre en un proceso de evolución permanente, según piensan los creyentes del progreso, los "avances" de las tecnologías modernas podrán encontrar medios más novedosos para remediar algunos males que son necesarios para la acumulación de capital y el buen destino económico de quienes todavía no nacen. En la temporalidad orientada hacia el futuro el sacrificio del presente y la acumulación de "recursos" útiles cobra significado porque en el futuro podrá vivirse mejor que en cualquier tiempo pasado gracias a las imágenes que proyecta el desarrollo y sus progresos científicos (Giraldo, 2014). Así, los lastres de la tradición inevitablemente tendrán que ser superados, porque, para el devoto del progreso, el pasado y el presente se renuevan constantemente, trayendo tiempos nuevos, como lo dicta su optimismo decimonónico.

Para la religión del progreso el pasado es una carga que ineluctablemente deberá superarse. De acuerdo con su teleología las sociedades bárbaras, atrasadas, salvajes, y subdesarrolladas que habitan en los países del Tercer Mundo finalmente tendrán que modernizarse y sucumbir a los "adalides de la razón y el progreso" (Escobar, 2007: 98). Todas las creencias que no sean afines con el sistema de conocimientos de la modernidad occidental estarán condenadas a desaparecer[2]. Según su peculiar forma de vivir la temporalidad, la predominancia de la razón científico-técnica —la cual es el sostén que sustenta el optimismo del progreso—, terminará, tarde o temprano, por remplazar todas aquellas formas de conocimiento que no sean compatibles con su racionalidad económica (Escobar, 2007). Así, las poblaciones indígenas y campesinas tendrán que adoptar los valores metafísicos del saber occidental, y serán definidas como subdesarrolladas, atrasadas, o "en vías de desarrollo", según lo establece un recorrido prestablecido por la que, supuestamente, deben avanzar todos los pueblos de la humanidad. Para la temporalidad lineal orientada hacia el futuro, la condición campesina de los pobladores del Sur global puede explicarse como un estado transitorio que inexorablemente será superado, como lo enseña la historia de otras naciones que ya han pasado desde hace tiempo por la misma ruta (Sutcliffe, 1995).

La modernización será así la única fuerza capaz de destruir las supersticiones y erradicar las relaciones arcaicas. Solo falta que a los campesinos tradicionales se les dote de capital, infraestructura, y asistencia técnica, para que aumenten su productividad. De manera que el progreso de sus economías y la maximización de sus rendimientos pueden lograrse con la tecnificación, mediante la "extensión" de los paquetes de revolución verde. Con esas certidumbres discursivas inició desde la segunda posguerra la maquinaria del desarrollo rural —una especie de continuación de la noción del progreso ilustrado, pero orientado para los países del "Tercer Mundo"—, el cual, según

---

[2] Una excelente muestra del orden del discurso del progreso está en un prólogo escrito por Clarence Ayres en 1996 a su libro *La teoría del progreso económico* (1962): "... Ya que la revolución tecnológica es irresistible por sí misma, la autoridad arbitraria y los valores irracionales de las culturas precientíficas y preindustriales están condenados. La resistencia no puede salvar a los valores tribales. No les queda más alternativa que aceptar inteligente y voluntariamente el modo de vida industrial y todos los valores que lo acompañan. No necesitamos disculparnos por recomendar ese camino. La sociedad industrial es el modo de vida más exitoso que la humanidad ha conocido… En el clímax de la revolución tecnológica vivimos en una época de oro de la lucidez científica y los logros artísticos. Para todos aquellos que logran el desarrollo económico el cambio cultural profundo es inevitable. Pero las recompensas son considerables." (citado por Sbert, 1996: 303).

el Banco Mundial (1975: 3 citado por Escobar, 2007: 275) podía definirse como una estrategia "preocupada por la modernización y monetización de la sociedad rural, y por su transición del aislamiento tradicional a la integración con la economía nacional". Así —como veremos en el próximo capítulo con mayor detalle—, el desarrollo rural implicó, desde sus orígenes, una lógica de crecimiento, inyección de capital y transferencia de la naciente tecnología de revolución verde, a fin de expandir el agroextractivismo y el surgimiento de un sistema alimentario industrializado de notable uniformidad. El propósito era que las poblaciones "atrasadas" de la mano del Occidente "avanzado" salieran de su pasado letárgico —como si se tratara de niños necesitados de dirección adulta—, lo cual provocó que estos pueblos comenzaran a concebirse a sí mismos como inferiores, subdesarrollados, e ignorantes, y empezaran a dudar del valor de sus propios saberes y culturas (Escobar, 2007).

Como dice Boaventura de Sousa Santos (2009) detrás de la idea del desarrollo y de aquella visión que aprecia el campesino que cultiva la tierra como una persona en estado de atraso y necesitada de ayuda, está la creencia en el tiempo lineal: aquel tiempo que se desprende del pasado y marcha irreversiblemente en dirección al futuro. Esta manera de comprensión del mundo tiene la certeza de que la historia tiene el sentido y la dirección formulada por el saber científico-técnico de la metafísica, y que en la delantera de la carrera civilizatoria, "están los países centrales del sistema mundial, y, junto a ellos, los conocimientos, las instituciones y las formas de socialidad que en ellos dominan" (Santos, 2009: 110). Esta racionalidad temporal orientada hacia el futuro considera atrasado todo lo que no es congruente con aquello que ellos mismos han declarado como lo avanzado, y con ello, no solo se marginaliza y se descalifica el saber de otras culturas, sino que se impone la orientación que su conocimiento —un conocimiento metafísico como hemos visto— ha formulado en términos del progreso y el desarrollo, y que, en el caso agrario, ha significado la imposición de un paquete de recetas de la industria petroquímica, farmacéutica, biotecnológica y mecánica. Las formas de existencia que no sean congruentes con esta dictadura tecnológica y económica son consideradas como improductivas, inferiores, ignorantes, y aparecen como verdaderos "obstáculos con respecto a las realidades que cuentan como importantes: las científicas, avanzadas, superiores, globales y productivas" (Santos, 2009: 112).

La superioridad asignada al conocimiento científico-técnico antropocéntrico y metafísico de origen europeo, y la exclusión, omisión y

silenciamiento, de los conocimientos subalternos, entre los cuales se encuentran, por supuesto, los saberes indígenas y campesinos previos a la era del desarrollo rural, son aspectos clave en las relaciones de poder del agroextractivismo a escala global. Con la colonización epistémica del centro sobre su periferia, se logra hacer creer que los sistemas cognitivos, tecnológicos y sociales de Occidente, se encuentran en una etapa más "avanzada" que los saberes no-occidentales, los cuales terminan considerándose —incluso por aquellos sobre quienes se ejercen los dispositivos de dominación—, como estorbos epistémicos que deben ser superados. Al final el espacio de legitimidad del saber acaba siendo ocupado completamente por los conocimientos generados por una élite científica que se considera a sí misma representando el mundo de la única forma verdadera y válida, al pretender ubicarse en una plataforma neutral de observación (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007).

En resumidas cuentas, el agronegocio industrial que expande sus tentáculos sobre los campos del mundo, no puede pensarse exclusivamente como un sistema tecnológico y económico-político, sino como una compleja relación de significaciones culturales que le dan sustento a esas mismas configuraciones estructurales que lo hacen posible. En otros términos: la dimensión epistémica, que se ha descrito e impugnado brevemente durante el capítulo, está profundamente asociada a la economía política del agroextractivismo. Por eso, las disputas de los movimientos sociales por arrebatar el poder del agrocapitalismo, estarían incompletas si se libra una lucha en el terreno sociopolítico sin considerar las significaciones metafísicas de la modernidad capitalista. La agroecología como alternativa a la hecatombe originada por el agronegocio industrial y el imperio del sistema alimentario global (van der Ploeg, 2010), debe ser, ante todo, una respuesta que busque cambiar aquel sentido civilizatorio que la metafísica occidental ha querido imponer sobre la faz de la Tierra, engullendo todas las formas de existencia y propagándose sin consideración por todos los rincones de la geografía planetaria.

Continuaremos haciendo esta fundamental crítica, analizando con mayor precisión cómo se articula la metafísica y la racionalidad económica que le da base al agroextractivismo, así como las formas en que ese saber economicista construye verdad sobre la agricultura. Ese es el siguiente paso que daremos para continuar comprendiendo los cimientos culturales sobre las cuales se asienta el negocio agroextractivo.

2. LA RACIONALIDAD ECONÓMICA DEL AGROEXTRACTIVISMO

Y por qué se ve esto tan triste?
—Son los tiempos, señor

Juan Rulfo

Hemos comenzado la exposición partiendo del pensamiento metafísico, pues, como se ha insistido, constituye el sostén de las significaciones sobre las cuales se ha construido el edificio de una civilización que se encuentra en un estructural proceso de colapso y desintegración. El modelo agroextractivo, como parte del tren suicida que se aproxima al abismo, es un eslabón fundamental de la crisis civilizatoria, por lo que la crítica que estamos adelantando no puede horadar hasta sus raíces, si antes no hacemos una fundamental deconstrucción y reconstrucción de la racionalidad moderna sobre la cual se basan las creencias que se han establecido como verdades incuestionables. Por eso hemos iniciado reflexionando sobre i) el desocultamiento de la naturaleza para servir al afán de un productivismo que se expande por el mundo; ii) la disociación de la cultura occidental de la inmanencia del mundo terrestre, de la que se deriva la creencia moderna de la razón como medio instrumental para la dominación de todo lo humano y no-humano; y iii) la fe en el progreso guiada por la confianza en la intervención científico-técnica de cada rincón de lo conocido y todo aquello que aún falta por conocer.

El agroextractivismo visto como un componente constituyente de la historia de la metafísica, bien podría caracterizarse por las anteriores creencias, las cuales, huelga decir, son específicas de la cultura occidental, y por lo tanto, no pueden atribuirse de manera generalizada a la historia de la agricultura de todos los pueblos del mundo. De una forma muy concreta, estamos adelantado una crítica a las convicciones de la modernidad que se expresan en los discursos y prácticas del agronegocio industrial y en el sistema agroalimentario a escala global. En

realidad la crítica es hacia una manera específica en la que esa cultura concibe la realidad, y un extrañamiento al modo como el grupo humano que pertenece a esa matriz civilizatoria, siente, vive y se ubica significativamente en el mundo que le rodea. Es a lo que, por no tener un mejor término, llamamos como "racionalidad", aunque es importante resaltar que no se está usando como un sinónimo de la razón. Más bien se está entendiendo como una noción que está profundamente atada a la manera como se afecta y se es afectado por la realidad.

Es de esa manera en que estamos abordando la racionalidad moderna, de la cual se deriva un tipo de pensamiento ligado a la economía, y que ha terminado por invadir el mundo, expandiéndose por las prácticas de cada campo del saber, incluyendo, por supuesto, las relaciones políticas, tecnocientíficas, y socioambientales que se entretejen en la agricultura. Precisamente, en este capítulo se explicará la intrínseca relación entre el pensamiento metafísico y la "economía", y la forma como la racionalidad económica se manifiesta en los discursos y prácticas del sistema agrícola capitalista. Abordaremos una breve historia de la expansión agroextractivista, los regímenes alimentarios y la forma como el discurso del desarrollo sirvió de soporte para establecer en la periferia un sofisticado constructo colonial construyendo verdad sobre la agricultura, mediante las nociones de la pobreza, el hambre, la productividad y la agrobiotecnología. Posteriormente, se discutirá cómo el hecho mismo de convertir la naturaleza en mercancía termina al final contradiciendo la misma lógica acumulativa del agronegocio industrial y la forma en que el agrocapitalismo intenta protegerse de sí mismo, y reestructurarse en el contexto de la crisis ambiental contemporánea. El objetivo es ir visibilizando el modo como la agricultura termina siendo capitalizada, gubernamentalizada, regulada, administrada, planificada, y hecha objeto del conocimiento experto, por parte de las organizaciones internacionales, el Estado, y el agrocorporativismo.

RACIONALIDAD ECONÓMICA Y AGRICULTURA

La racionalidad económica es, con seguridad, la manifestación más radical del pensamiento metafísico y el referente más importante para mostrar cómo la cultura occidental comprende e interviene todos los aspectos del mundo moderno (Leff, 2004). Por racionalidad económica se está entendiendo aquella manera de someter todo lo existente a las leyes del mercado, y de aprehender al ser humano como un agente que efectúa sus acciones motivado por el lucro. La racionalidad

económica supone que todos los miembros de la sociedad se organizan movilizados por el interés de ganancia, y que sus acciones pueden comprenderse por la producción y distribución de mercancías, al mismo tiempo que percibe la naturaleza como un bien sujeto a ser tranzado en términos de los valores del mercado.

A pesar de lo que pudiera creerse, esa manera de comprensión de la realidad es muy reciente. De hecho la visión economicista —que hoy pretende permear cada rincón del mundo llegando incluso hasta el extremo de cercar el espiral nucleótido para mercantilizar la vida misma—, no existía en Europa con anterioridad al siglo XVIII, y menos en otros lugares del planeta (Escobar, 1996). Hasta antes del surgimiento de la economía mercado —que funda la racionalidad económica como hoy la conocemos—, todas las sociedades tenían mercados y podría decirse que de algún modo contaban con una vida económica. Sin embargo, ninguna de esas economías había sido dependiente del mercado, y estaban lejos de regirse por criterios estrictamente económicos. Aunque es cierto que la institución del mercado puede fecharse desde finales de la Edad de Piedra, su papel en la vida humana había sido siempre secundario, pues aunque en estas sociedades se incluía la economía, de ninguna manera se determinaban por ella. A decir verdad, no había una institución que pudiera llamarse distintivamente, y separada de todo lo demás, como "economía", ni tampoco existía motivación por la ganancia. Por el contrario, el sistema económico estaba integrado al sistema social y se regía por principios distintos al lucro personal[1] (Polanyi, 1975).

Según Karl Polanyi, el inicio de la transformación que devendría en la racionalidad económica que hasta hoy nos acompaña, ocurriría a finales del siglo XVIII, cuando se sustituyó el mercado regulado por un mercado autorregulado. El sistema de libre mercado exigía una división institucional, en donde el orden económico operaría independientemente del orden social. Esta distinción marca una diferencia fundamental con respecto a los sistemas económicos previos, pues la esfera económica hasta ese momento había estado incrustada siempre en la esfera social. En otras palabras: en las sociedades no existieron

[1] En las sociedades feudales europeas no existía el interés individual de poseer bienes materiales, ni existía la motivación del lucro. La acción social estaba motivada por la necesidad de proteger la posición social, de modo que la posesión de bienes materiales se valoraban únicamente para este fin. Por su parte, los antropólogos que han estudiado con cuidado las sociedades indígenas, están de acuerdo en afirmar que en lugar de la ganancia, los principios que orientan sus sistemas económicos son la reciprocidad, la redistribución, y la administración doméstica, es decir, la producción para uso propio del grupo cercano. Para un examen detallado Véase Polany (1975).

hasta ese periodo, instituciones económicas autónomas, separadas de la sociedad y operando de acuerdo con el principio de la ganancia. Por eso el naciente sistema liberal de la sociedad inglesa del siglo XIX, caracterizado por el aislamiento de la actividad económica, marcó una diferencia espectacular con respecto a todas las sociedades anteriores.

Polanyi explica cómo la transformación consistió en una formación discursiva por la cual desde entonces se aprehenderían las motivaciones personales conforme al interés de la ganancia. Todo el comportamiento humano sería enunciado como si estuviera mediado por transacciones monetarias, y todos los vínculos se explicarían por la compra y venta de mercancías. La racionalidad económica que acompañó el liberalismo económico, está basado en la narrativa según la cual las personas son simples oferentes y demandantes que se encuentran libremente en los mercados, y que su correcto funcionamiento se logra cuando no media ningún tipo de intervención externa, de modo que todos los individuos operan como comerciantes, ofertando productos, servicios o su propia fuerza de trabajo, de modo tal que su bienestar depende de los ingresos que resulten de los acuerdos que ocurran en el mercado. Se trata, ni más ni menos, de la concepción de una sociedad gobernada por las fuerzas del mercado, pues es en esa instancia donde al final se determina la vida de la gente. En vez de que la economía sea parte de las relaciones sociales, como había ocurrido en todas las sociedades previas, las relaciones sociales quedan supeditadas al sistema económico. Esta es la gran inversión que se origina en la consolidación del capitalismo durante el siglo XIX: que toda la sociedad termina convertida en un apéndice del mercado, y la vida humana y no humana queda transfigurada en una vulgar mercancía.

La economía así pasa a ser una institución autónoma que organiza a toda la sociedad, en el sentido de que cada aspecto del mundo queda subordinado a sus explicaciones e intervenciones, hasta el extremo de tratar como mercancía todo lo que no lo es (Bartra, 2008). Esto incluye por supuesto a la naturaleza y el trabajo, que en términos estrictos no son mercancías, pues no han sido producidas para su venta en el mercado. Y sin embargo, con el surgimiento de la economía autorregulada tanto el trabajo —que no pude diferenciarse de la vida misma de los seres humanos—, como la naturaleza —que no puede ser producida sino por sí misma— se convirtieron, de un momento a otro, en mercancías disponibles para ser compradas y vendidas en los mercados, y reguladas por sus leyes (Polanyi, 1975). En palabras de Enrique Leff (2004) la economía nombrada como un dominio independiente de la sociedad, acabó por regir la vida humana y estableció una racionalidad

que comienza a dominar el orden natural de las cosas del mundo, mediante una estrategia simbólica que tiene por objeto someter todos los órdenes del "ser" al código del valor económico como condición previa para la apropiación productiva del capital.

La "economía" es el resultado de la profesionalización de esa política de conocimiento, que termina desplazando los problemas del ámbito social a un campo aparentemente neutral como lo es la ciencia económica. Dicha ciencia es inaugurada por Smith y Ricardo a finales de siglo XVIII mediante una producción teórica que buscaba estudiar la asignación más conveniente de recursos escasos y el equilibrio de los factores de producción. El objetivo de la ciencia económica clásica era comprender como mantener un proceso creciente de producción, para lo cual recomendaba la acumulación del capital, la división del trabajo, el progreso tecnológico y el comercio (Escobar, 2007). Más allá de la explicación de sus contenidos, lo importante para nuestro análisis es comprender cómo la economía empieza a regir la organización social, mediante una producción de conocimiento que cosifica la dimensión humana y ecosistémica a través de la mercantilización del trabajo y de la Madre Tierra.

Recordemos que la principal característica de la modernidad es la aprehensión de la naturaleza como si se tratara de un recurso disponible para que lo utilicemos según nuestros caprichos. Con la emergencia de la ciencia económica la naturaleza siguió estando sujeta al dominio del saber científico-técnico, pero de una manera paradójica quedó desterrada del sistema económico. La naturaleza se consideró como un bien gratuito e inacabable del cual el sistema económico podría extraer sus "recursos" ilimitadamente para que entraran como simples insumos al proceso de producción (Leff, 2004), al mismo tiempo que quedó transfigurada en un sumidero de los desechos resultantes del proceso económico (O´Connor, 2001). Los economistas clásicos se alejaron de los fisiócratas que habían defendido a la tierra como la única fuente verdadera de riqueza, confiriendo al trabajo la capacidad única de constitución de valor. De acuerdo con sus significantes antropocéntricos ignoraron el hecho que la sociedad humana mediante el trabajo no puede crear naturaleza[2] y confinaron a la organización

---

[2] Como asegura Carlos Walter Porto-Gonçalves (2006: 55) "Ninguna sociedad produce petróleo, hierro, plomo, agua y otros minerales, así como el hombre no produce los días o las noches, la radiación solar, sin los cuales no vivimos. Somos como especie, en gran medida extractores de petróleo, hierro, plomo, agua, etcétera pero no sus productores. Decir que somos productores significa que depende de nuestra capacidad creativa la existencia de lo que es producido. Decir que somos extractores señala que extraemos algo que no hacemos, lo que significa mantener la prudencia de su uso".

ecosistémica a ser proveedora infinita y gratuita de recursos para la acumulación de capital (Porto-Gonçalves, 2006). La economía como un campo independiente de la cultura, la política o la ética, también se desprendió de las bases materiales de las que depende, "para quedar suspendida en el circuito abstracto de los valores y los precios del mercado" (Leff, 2004: 183).

La ciencia económica creó la base científica para representar el mundo como una imagen ordenada, de modo que pudiera medirse y expresarse matemáticamente el incremento de la producción. Esa ciencia se fue convirtiendo en la manera de significar y dotar de sentido a la totalidad de lo existente, hasta permear con su racionalidad, campos tan disímiles como la biología, la sociología, el derecho, la política, la ingeniería y las ciencias agrarias. En realidad, la racionalidad económica invadió no solo a las demás disciplinas científicas con su terminología y su particular manera de concebir el habitar de los seres humanos, sino, ante todo, penetró con profundo calado en los supuestos culturales que fundamentan la forma de comportarnos y de percibirnos a nosotros mismos. El término *homo economicus*, resume bien aquella aprehensión instrumental, por la cual somos considerados como agentes que actuamos conforme a la manera más racional de obtener utilidades en el mercado y operamos siguiendo sus propias leyes. Esta moderna manera de pensar y vivenciar, implica también considerar la relación con todo lo no-humano conforme a una relación simbólica que separa el dominio de la sociedad del suelo terrestre que le sirve como sustento.

La ciencia económica hegemónica es la hija favorita del pensamiento metafísico, pues gracias a su inmensa capacidad para expandirse por cada lugar del globo terráqueo, puede instituir como verdad la necesidad de administrar con soltura la hipertrofia de una producción desentendida de la inmanencia de la vida, y gestionar aquella creencia atada a la noción lineal del tiempo, que sostiene que el crecimiento económico sin límites es la base que posibilita la prosperidad material de los pueblos.

La agricultura, por supuesto, no es ajena a esa violenta incursión. La racionalidad económica penetra con su lógica en la Agri-Cultura de cuño milenario, capitalizándola, cosificándola, convirtiéndola en una mercadería más (Leff, 2014). De ese modo, los alimentos devienen productos a ser tranzados en los mercados de *commodities* y quedan supeditados a regirse por las leyes del mercado al igual que todos los "sectores de la economía global". Una vez sumergidos en ese raciocinio ya no se indaga por una producción y una alimentación saludable,

equitativa y acorde a las características culturales de los pueblos y las condiciones ecosistémicas. Lo que importa es la producción de materias primas para la industria a fin de obtener un beneficio económico, porque el asunto que realmente le interesa a la racionalidad económica del capitalismo es que el dinero entre a la dinámica del proceso productivo para salir incrementado en lo que más se pueda. El capital se refugia donde las posibilidades de obtener rentabilidad sean las más sustanciosas. Por eso, si la inversión se hace en agricultura o en alguna otra cosa, es una decisión que tiene que ver con lo atractivo que pueda resultar el negocio para el capital.

Estamos hablando de un sistema donde el raciocinio se orienta exclusivamente a favor del lucro, imponiéndose sobre el valor de uso. Así, y aunque alimenten, el maíz, el trigo, o la leche, no deben cultivarse si su producción no es competitiva (Himkelamert, 2002). Se trata de un sistema societal regido por las leyes del mercado, en donde la economía manda y la sociedad debe someterse a sus dictados. No interesa saber si los frenéticos monocultivos avasallan ecosistemas y culturas, porque cuando la agricultura se transmuta en mercancía, muda su ropaje para convertirse en una poderosa máquina diseñada para lucrar y no para servir de soporte a la existencia humana (Bartra, 2008). El sentido mismo de la Agri-Cultura se pervierte para dar paso a una locomotora energúmena que avanza desmantelando a su paso lo que le estorbe a su codicia compulsiva.

Esa pasmosa racionalidad económica que acompaña al desarrollo capitalista, irrumpió en el mundo con particular intensidad desde la consolidación de la revolución industrial en la segunda parte del siglo XIX. Aunque no puede perderse de vista que cuatro centurias atrás la naturaleza había sido ya colonizada con aquel pensamiento dualista que inaugura la era del capitalismo a escala global. Mediante la colonización de las periferias europeas se estableció una reestructuración de los sistemas agroecológicos de modo que fueran reorganizados según la demanda de los centros hegemónicos. Desde el siglo XV al XX, todos los territorios colonizados por Europa quedaron subordinados a los intereses de los imperios colonizadores (Alimonda, 2011; Quijano, 2011). Así, ecosistemas enteros fueron arrasados para la instauración de monocultivos como la caña de azúcar, el café, el cacao, el algodón, el tabaco o la ganadería extensiva. Lo que hasta el momento habían sido ecosistemas biodiversos o complejos agroecosistemas —como los andinos o los mesoamericanos—, se devastaron para establecer en su lugar extensos latifundios que operaron como haciendas o plantaciones, los cuales fueron posibles gracias a la fuerza de trabajo de las mis-

mas comunidades originarias y de los esclavos de la diáspora africana. Mediante una política de organización de los territorios colonizados la estructura agraria se adecuó hacia el comercio exterior con el objetivo de satisfacer la demanda europea.

El proceso de instauración de una única especie vegetal o una sola especie animal, sólo porque existe en otro lugar distante una fuerte demanda de mercado por ella (Worster, 2008), comenzó en el siglo XVI con la colonización del continente americano y la expoliación de la mano de obra esclava de África (Quijano, 2011). Por su parte en Inglaterra, como centro dinámico de acumulación que funda el capitalismo, a finales del siglo XV también existió un proceso de despojo directo ejecutado por medio del cercamiento de las pasturas de uso común y la monopolización de tierras en manos de terratenientes, lo cual provocó la necesidad de que los campesinos desposeídos tuvieran que vender su fuerza de trabajo para los nuevos latifundistas (Marx, 1946). Como sugería Rosa Luxemburgo (1967), la acumulación de capital tiene una fase en los mismos centros donde se presenta activamente la relación social entre capitalistas y trabajadores asalariados, pero también tiene una fase colonial en el escenario mundial. En ambas situaciones sistemas tradicionales de agricultura que se caracterizaban por la diversidad de cultivos adaptados a lugares concretos, y ecosistemas megadiversos —como en el trópico latinoamericano—, fueron aniquilados y remplazados por monótonos cultivos y pastizales, en un proceso de reorganización que como dice Worster (2008: 72) "acarreó un conjunto de cambios en el uso del suelo tan amplios y revolucionarios como los que produjo la revolución Neolítica".

Lo que está en el centro de la cuestión es la manera como la naturaleza fue transformada de acuerdo con la lógica capitalista y la racionalidad económica metafísica enfocada a la especialización, lo cual degeneró en una radical simplificación de los ecosistemas. El nacimiento y la consolidación del agroextractivismo, están atados a esos signos del mercado según los cuales lo mejor es dedicarse a producir una sola especie útil para obtener una ganancia, y que es racionalmente más adecuado proveerse de alimentos mediante la compra en el mercado con el dinero que surja de la venta de la monocosecha. La racionalidad económica orientada a la especialización está en el corazón del capitalismo como bien decía Adam Smith, por lo que no es de extrañar que si esta lógica es asumida en la agricultura, se acabe por anular la diversificación y se favorezca el establecimiento de una producción homogeneizada (Worster, 2008).

La racionalidad económica del agroextractivismo

Como indica la racionalidad de la emergente "economía", nace una agroindustria especializada en generar utilidades, y orientada a reconstituir la naturaleza según lo ordena la dinámica de la demanda de los mercados. Aunque ya había existido una redistribución geográfica de la estructura agraria en las áreas colonizadas, puede decirse que la real configuración liberal del agroextractivismo surge en el seno de la sociedad inglesa a finales del siglo XVIII, en el momento en que empezó una nueva oleada de cercamientos que permitió a los nuevos terratenientes producir solo para el mercado aprovechando las necesidades alimentarias y de materia prima destinada a la creciente población urbana. La expropiación de los suelos comunes y el acaparamiento de la tierra mediante el despojo, obligó a la población desposeída a ganarse la vida mediante la venta de su fuerza de trabajo en las ciudades, con lo cual, tanto la tierra como la vida humana quedaron incorporados por completo a los designios del mercado y a sus despóticas leyes de la oferta y la demanda (Polanyi, 1975). Ese abrupto proceso de mercantilización de la fuerza del trabajo y de la tierra siguió en el resto del mundo un rumbo que varió según las características históricas y las especificidades bioculturales de cada territorio.

En Latinoamérica, por ejemplo, la expansión de la hacienda se originó en parte por la herencia del latifundio colonial, pero ante todo es consecuencia de la expansión capitalista liberal del siglo XIX. Durante este periodo terratenientes acapararon tierras baldías y usurparon tierras indígenas, y establecieron sistemas de arrendamientos y aparcerías similares a los orígenes del capitalismo inglés. Sistemas productivos enteros se orientaron conforme al mercado, como lo hicieron los fundos ganaderos-cerealeros del Cono Sur de Sudamérica, las plantaciones con mano de obra de ex-esclavos, la agroindustria empresarial con fuerza de trabajo asalariada como en las bananeras o las empresas vinícolas de Chile, o las empresas caucheras en la Amazonía colombiana.

Mención aparte merece el impresionante crecimiento del agroextractivismo en las colonias británicas y en las extensas llanuras estadounidenses desde 1870. La expansión agraria imperialista iniciada en el siglo XVI se aceleró de una manera dramática durante las últimas décadas del siglo XIX y las primeras tres del siglo XX, cuando ecosistemas enteros fueron arrasados para la expansión de la agricultura y la ganadería para la provisión de alimentos y materias primas del creciente mercado urbano. Esta expansión territorial del agrocapitalismo colonial —que tuvo como antesala la imposición de la supremacía blanca y el genocidio de los pueblos originarios—, provocó una erosión del suelo sin precedentes, manifestada de manera espeluz-

nante durante el *Dust Bowl* del Oeste estadunidense en la década de 1930[3] (Holleman, 2016).

En resumidas cuentas, a partir de mediados del siglo XIX, bajo el impulso del liberalismo inglés, en cada vez más espacios empieza la capitalización moderna de la naturaleza y la mercantilización de la fuerza de trabajo, en donde la agroindustria juega un papel central para servir de sustento a la alimentación de las potencias económicas emergentes, y la dotación de materias primas para la creciente expansión del capitalismo[4].

No cabe duda de que la racionalidad económica metafísica acabó por contaminar la antigua relación que ataba a muchos pueblos a sus tierras mediante una política de conocimiento que privilegió el ordenamiento y disciplinarización de la naturaleza, mediante la progresiva instauración de una agricultura especializada en producir mercancías para su venta en el mercado. Este proceso —que en lo fundamental no ha variado desde entonces—, condujo a una drástica simplificación de los agroecosistemas y una ingente pérdida de la biodiversidad, lo cual, como veremos, contradictoriamente se impone a costa de la destrucción de las condiciones naturales que necesita la misma dinámica acumulativa para continuar su incesante proceso de valorización.

SOBREACUMULACIÓN AGRÍCOLA Y EL PROYECTO DEL DESARROLLO

Philip McMichael (2015) identifica esta impresionante expansión del agroextractivismo que inició a partir de 1870 como el primer régimen alimentario a escala global. Por régimen alimentario quiere dar cuenta cómo el capitalismo depende de circuitos alimentarios específicos los cuales apoyan la reproducción ampliada del capital y el ejercicio

[3] El *Dust Bowl* fue un desastre ambiental causado por la erosión resultante de la implantación del modelo agroextractivo y una sequía que se prolongó entre 1932 y 1939. El suelo erosionado era levantado por el viento en enormes nubaredas de polvo que llegaban a esconder el sol. El fenómeno empeoró los efectos sociales de la gran depresión en todo el Oeste estadounidense, lo cual provocó que cerca de tres millones de granjeros abandonaron sus tierras (Worster, 1979).

[4] Es importante agregar que también los ensayos socialistas del siglo XX estuvieron profundamente guiados por la racionalidad económica. En este tipo modelos de propiedad estatal de los medios de producción, se reprodujeron los mismos rasgos del agroextractivismo orientados por el mercado y el progreso tecnológico para la maximización de productividades.

de formas particulares de poder. Según el autor el primer régimen alimentario de libre comercio impulsado por el imperio británico se caracterizó por la implantación de una agricultura de monocultivo, altamente especializada en sus colonias y la importación de productos coloniales resultantes hacia Europa para aprovisionar las clases industriales emergentes. El objetivo, desde entonces, fue mantener la comida barata para reproducir la creciente fuerza laboral asalariada a bajo costo, y asegurar la legitimación del orden sociopolítico imperial.

Este periodo de crecimiento acelerado que finalizó tras el estallido de la primera guerra mundial, se caracterizó por una expansión del colonialismo, hasta el punto de que en 1914 las potencias coloniales y sus colonias se extendían de tal manera que llegaron a cubrir el 85% de la superficie terrestre (Holleman, 2016), lo cual da una imagen del orden colonial que estructuró la producción y el consumo de alimentos en la mayor parte del mundo. Sin embargo, la guerra cambiaría el marco geopolítico global, teniendo como principales consecuencias el desplazamiento de Gran Bretaña por Estados Unidos del liderazgo económico mundial, el triunfo de la revolución bolchevique en Rusia, y el comienzo del fin del liberalismo económico que degeneraría en el ascenso del fascismo.

La primera guerra mundial impulsó un crecimiento espectacular de la agricultura en Estados Unidos que se mantuvo durante casi toda la década del veinte. Sin embargo, la producción agrícola se fue acumulando debido a que la demanda europea, que se había incrementado durante el conflicto bélico, se fue contrayendo con el paso de los años. De ese modo el agrocapitalismo empezó a sentirse afectado por una sobreproducción de excedentes agrícolas sin que la demanda creciera al mismo ritmo, lo que se tradujo en una caída abrupta de las tasas de ganancia que se prolongó durante toda la década del treinta (Mandel, 1972). Para hacer frente a esta crisis el presidente Franklin Delano Roosevelt, quien asumió la presidencia de Estados Unidos en 1933, como parte de las medidas del *New Deal*, subsidió la disminución de la producción, la destrucción de las cosechas para intentar aumentar los precios y la adquisición de excedentes. Pero en realidad el problema de sobreproducción estadounidense sólo se alivió temporalmente durante la segunda guerra mundial y los primeros años de la posguerra, periodo durante el cual los excedentes primero se enviaron a sus aliados y luego se destinaron a la reconstrucción del continente europeo.

No obstante, el problema estructural de la sobreoferta agrícola que había aquejado a Estados Unidos desde mediados de los años veinte, seguía sin solucionarse. En realidad la sobreoferta ocasionaba un enorme

temor justificado en el reflejo de la prolongada y aguda depresión de la década anterior. El problema radicaba en cómo idear una manera de encontrar mercados apropiados, y de largo aliento, para remediar la sobreacumulación, no solo de productos e insumos agrícolas, sino de la oferta industrial del reposicionado imperio norteamericano, sin que esa expansión comercial se hiciera a la vieja usanza de la ampliación colonial. Al fin y al cabo la rivalidad expansionista de las potencias coloniales había sido el principal detonante de las dos guerras mundiales que azotaron el mundo durante la primera mitad del siglo xx.

Pues es aquí donde cobra mucho sentido el proyecto del desarrollo del subdesarrollo inaugurado en el discurso de posesión de Harry Truman, sucesor de Roosevelt, en el año de 1949. En aquel célebre discurso, Truman mencionó la manera en la que los países más prósperos podrían ayudar a más de la mitad de la población del mundo a salir del estado de subalimentación y pobreza en las que hallaban sumidos, mediante un programa de desarrollo que llevaría el acervo técnico para aumentar la productividad. El propósito, como menciona Escobar (2007: 20), era, ni más ni menos, que el de "crear en todo el mundo los rasgos característicos de las sociedades avanzadas de la época: altos niveles de industrialización y urbanización, tecnificación de la agricultura, rápido crecimiento de la producción material y los niveles de vida, y adopción generalizada de la educación y los valores de la cultura moderna".

La pobreza, de la noche a la mañana, devino como el mayor flagelo que podría solucionarse mediante una eficiente ayuda liderada por los Estados Unidos. El objetivo explícito era muy claro: llevar de la mano a los países —que en adelante se denominarían tercermundistas—, por la vía inequívoca del progreso. Nunca antes —subraya Gustavo Esteva (2009)—, una palabra como la de "subdesarrollo" había sido tan universalmente aceptada desde el mismo día de su enunciación. Truman la acuñó para nombrar una calamidad, una condición indeseable, denominada pobreza, que afectaba a la mayor parte de los habitantes del orbe, y que las naciones más "avanzadas" podrían ayudar a socorrer.

La clave del asunto está en entender que al interior del mismo discurso que diagnostica la enfermedad —la pobreza—, se encuentra la fórmula de su cura —el desarrollo—. Así, el andamiaje de la estrategia tiene como condición previa el establecimiento de una política de representación que define a los países del Tercer Mundo según los patrones económicos del Primer Mundo para justificar luego su intervención (Escobar, 2007). Los pueblos del Sur global fueron construidos no por lo que eran, sino por una multiplicidad de problemas

que se imputaron para luego legitimar una fina intervención institucional con el fin de ayudar a "desarrollarlos". En términos foucaultianos el discurso del desarrollo, estableció primero la anormalidad para establecer luego instancias de control sobre lo anormalizado. Dictó lo inaceptable —carencia de condiciones económicas, ausencia de tecnología moderna, falta de educación—, para luego poner en marcha el remedio —inserción a la economía monetaria, dotación de servicios universales, tecnificación e industrialización—. Es decir, determinó la pobreza de una población en términos de subconsumo para después volver incuestionable el hecho de que es necesario asegurar el incremento de la demanda de ciertos bienes y servicios e insertar a todos los pueblos del mundo en la economía monetarizada (Illich, 1996).

En el fondo del asunto lo que escondía la empresa desarrollista era la intención de crear consumidores en Asia, África y América Latina para solucionar la escasez general de demanda efectiva que no había logrado solucionar el capital con el fin de compensar el aumento de producción de la primera mitad del siglo xx. Tomando como bandera la "guerra contra la pobreza" el objetivo era cambiar la maquinaria bélica colonial por un enorme proyecto "pacífico" de ayuda al mundo "subdesarrollado", para transformarlo en un mercado masivo para los bienes y servicios del Norte Global (Illich, 2006), al tiempo que lograba contener el avance del comunismo. Mediante programas, como la Alianza para el Progreso, se buscó modernizar los patrones de consumo de la clase media emergente bajo el dogma de que el incremento del consumo conduce a la felicidad de las personas; que lo nuevo es siempre mejor; y que el propósito de la vida consiste en acumular cada vez más (Fromm, 1978).

De esa manera se fue estimulando el objeto del deseo, y la población fue construyendo la expectativa de poder alcanzar el estilo de vida de la clase media norteamericana. El desarrollo se vendió como una promesa; una oferta cuyo contenido era "desarrollarse", y que vertiginosamente fue aceptada por los pueblos del Sur como un anhelo legítimo. Se trató de una máquina de producción del deseo que fue regulando la vida del lado de la adquisición, derivando las necesidades como ausencia de consumo y moldeando un miedo profundo al carecer (Deleuze y Guattari, 2004). Así, se hizo un sofisticado sistema que estimula primero las expectativas de las poblaciones para ofrecerles después suplir sus deseos mediante un andamiaje de intervenciones institucionales denominadas bajo el abstracto nombre del desarrollo (Illich, 1996).

El régimen de representación de la pobreza fue prerrequisito para crear la imagen de pueblos insuficientemente capitalizados, carentes de artículos y servicios esenciales, incapaces de dirigirse por su propia cuenta y necesitados de la ayuda de quienes lideraban la carrera del progreso. Y si lo que se requería era deshacerse de la sobreproducción de mercancías, era menester que los pueblos pudieran alcanzar ciertos objetivos de consumo. Sobra agregar que el desarrollo fue una promesa incumplida, que los deseos para la mayoría no fueron satisfechos, y que, cuando mucho, lo que se logró fue una modernización de la pobreza, pues hizo imposible que la gente pudiera vivir por fuera de los mandatos de la economía de mercado (Esteva, 2009).

La enunciación de la pobreza como ausencia de desarrollo y la certeza de que los países del Norte serían los adalides de la gesta civilizatoria a escala global, fueron los principios que estructuraron el orden geopolítico mundial de la posguerra. Tal vez la imagen del hambriento es la más clara expresión de este sofisticado dispositivo de colonización. Las fotografías de niños famélicos y ascíticos, rodeados de moscas que le dieron la vuelta al mundo, son un ícono del aire lastimero que se quería promocionar para vender la idea de que existía un Tercer Mundo necesitado de los paquetes de ayuda alimentaria, los cuales se fueron creando desde la década del cincuenta, escondiéndo el propósito de solucionar el problema de sobreoferta de cereales que inundaban a los Estados Unidos, como se hizo explícito en el informe de la FAO *El estado mundial de la agricultura y la alimentación* de 1954[5].

Para hacer frente a esta situación Estados Unidos estableció políticas de colocación de excedentes agrícolas en el extranjero a razón de 650 millones de dólares anuales (FAO, 1954) y en 1961 la ONU creó para el mismo fin el Programa Mundial de Alimentos —PMA—. La máxima "alimentar al mundo" se transformó en la proclama que resumió el nuevo programa sustentado en el discurso del desarrollo, por medio

[5] "El aspecto de la situación agrícola y alimentaria que ha causado más preocupaciones en 1953/54 ha sido la acumulación ininterrumpida de excedentes de algunos artículos, sobre todo en América del Norte" señalaba el documento de la FAO (1954: 27-33). "Los excedentes de cereales, y particularmente de trigo, son, con mucho, los más gravosos" indicaba el informe. "El asunto fue examinado por el Comité de Problemas de Productos Esenciales de la FAO, el cual estudió la forma de aprovechar los excedentes para elevar los niveles de nutrición de los grupos vulnerables en los países menos desarrollados, por ejemplo, o bien para ayudar al desarrollo económico, y definió los principios generales que deben observarse al colocar los excedentes agrícolas… A la larga, el problema estriba en cómo evitar la acumulación de nuevos excedentes una vez liquidados los actuales, y en cómo dar mayor estabilidad a los mercados. En otras palabras, el problema consiste en buscar la manera de que la producción siga aumentando para cubrir las necesidades cada vez mayores de la creciente población mundial y elevar los niveles de nutrición".

del cual se logró que algunos países de Asia, Medio Oriente y América Latina terminaran incrementando la importación de trigo estadounidense de un 19% a finales de los años cincuenta, hasta alcanzar un 66% al terminar la década de los sesenta (McMichael, 2015). De ese modo, y so pretexto de ayudar a los países pobres, la mayoría de las naciones sujetas a este plan dejaron de ser soberanos alimentariamente, se convirtieron en importadores netos de comida (Ng y Ataman, 2008) y se fueron haciendo dependientes de alimentos procesados que uniformaron la dieta mundial.

La estrategia además de mantener la comida barata para favorecer la industrialización en la periferia mundial y cumplir con el propósito económico de remediar la sobreacumulación, tenía también la intención política de controlar los países por la vía de la dependencia alimentaria y establecer un imperio informal en el contexto de la guerra fría. Tal vez quien mejor resumió la importancia de mantener un imperio alimentario fue el presidente George W. Bush en el año 2001:

> Es importante para nuestra nación cultivar alimentos, alimentar a nuestra población ¿Pueden ustedes imaginar un país que no fuera capaz de cultivar alimentos suficientes para alimentar a su población? Sería una nación expuesta a presiones internacionales. Sería una nación vulnerable. Y por eso, cuando hablamos de la agricultura americana, en realidad hablamos de una cuestión de seguridad nacional.

Pero además de remediar la sobreoferta de mercancías agrícolas, otro objetivo que se perseguía era el de ampliar los mercados para la próspera industria de los insumos y la maquinaria agrícola. Para este último fin en 1963 se creó *La campaña mundial contra el hambre*, un exitoso programa de difusión de fertilizantes y se fundaron centros internacionales de investigación agrícola que desarrollaron semillas híbridas de alto rendimiento. No cabe la menor duda de que el logro de este objetivo fue impresionante: en tan solo veinte años "casi la mitad de la tierra dedicada al trigo y el arroz en países del Sur estaba sembrada con estas variedades" (Holt-Giménez y Patel, 2009). Así se fueron difundiendo los avances de las tecnologías de la revolución verde y una agricultura basada en combustibles fósiles a cada vez más espacios del agrocapitalismo mundial.

En 1973, en el contexto de la crisis del petróleo, Estados Unidos y la Unión Soviética firmaron un programa denominado trigo por petróleo: un acuerdo que significó menos comida disponible para la asistencia alimentaria (Holt-Giménez y Patel, 2009). Quizá con el áni-

mo de equilibrar los efectos macroeconómicos de ese giro y la crisis de los precios del petróleo, ese mismo año, el Banco Mundial por medio de su presidente McNamara anunció las bases del nuevo programa de Desarrollo Rural, el cual se trazó como meta incrementar la producción de los pequeños agricultores mediante acciones de extensión de las tecnologías de la revolución verde. El objetivo era crear de manera masiva un nuevo grupo de clientes de los insumos agronómicos y veterinarios de la revolución verde, e irlos convirtiendo en pequeños empresarios bien articulados al mercado. Según la visión desarrollista del Banco Mundial, solo bastaba modernizar las prácticas campesinas mediante asistencia técnica, especializar la producción hacia cultivos y razas animales comerciales, monetizar la sociedad rural por medio de créditos y subsidios, e integrar las economías tradicionales a la acumulación de capital (Escobar, 2007). El tamaño de tal proyecto no fue menor: "el plan de Asistencia a los Pobres Rurales de los setenta manifestó ayudar a 700 millones de pequeños agricultores… con créditos y tecnologías de la revolución verde" (McMichael, 2015: 112-113).

Así la revolución verde invadió el mundo. Al comienzo con incrementos de producción espectaculares —la comida per cápita subió un 11% entre 1970 y 1990—, luego con aumentos más modestos de 1983 a 1993 (Holt-Giménez y Patel, 2009), seguido de un declive en las primeras zonas donde se implantaron tales paquetes tecnológicos (Deepak *et al.* 2012; Pingali *et al.*, 1997). No se sabe con certeza cuál es la cifra, pero hay quienes creen que la mitad de los agricultores del mundo llegaron a adoptar el modelo, en un proceso uniformador de dimensiones abismales. En esta fase del desarrollo rural, los estados nacionales, con la directriz de las organizaciones multilaterales, implementaron políticas que comprendían el aumento de la investigación, programas de asistencia agropecuaria, acceso a crédito agrícola, dotación de infraestructura rural, y reforma agraria para neutralizar la avanzada del comunismo. Fueron programas que se fueron implementando y que estuvieron presentes hasta finales de la década de los ochenta.

Con el rencauche del modelo de libre mercado, la agricultura fue financiarizada y convertida en objeto de especulación. Los ajustes estructurales que se implantaron con intensidad desde la década de los noventa en los países periféricos, disminuyeron sustancialmente los instrumentos políticos de asistencia y el modelo transmutó hacia programas sociales de transferencia monetaria directa, hecho que acabó con los cultivos de auto subsistencia e incrementó el consumo de una dieta industrializada comprada con el dinero de las subvenciones[6].

[6] Para el año 2010 los programas de transferencia condicionada para los "más pobres"

No obstante, en Estados Unidos y Europa se mantuvieron los subsidios que exacerbaron la sobreproductividad. Con las nuevas normas multilaterales dirigidas por la Organización Mundial del Comercio —omc— y los tratados de libre comercio, se eliminaron por completo las barreras arancelarias de los países del Sur, lo que hizo que se inundaran de cereales comercializados por el agrocorporativismo. Mediante una maniobra de *dumping*, los productos subsidiados del Norte acabaron por arruinar a los agricultores locales, pues empezaron a venderse a un precio artificial inferior a los costos de producción, haciéndoles imposible competir según las reglas que, en la teoría, establece el mismo capitalismo liberal.

El régimen del desarrollo continuó operando y ordenando la sobreacumulación, pero desde el ascenso de la globalización neoliberal, el régimen alimentario que sirve de brazo político al crecimiento capitalista, quedó en manos de corporaciones transnacionales, las cuales profundizaron la mercantilización de la agricultura, ampliando sus operaciones hacia territorios que hasta entonces no habían sido insertados al capitalismo mundial. En realidad este nuevo régimen alimentario global fue una continuidad de los regímenes anteriores, pues, salvo las circunstancias normativas, en general, ya se habían generado las condiciones para que las grandes corporaciones ocuparan el lugar que hasta entonces había tomado el Estado.

A través de los lentes de aquella racionalidad económica que concibe el mundo como producción, se establecieron geografías economizadas, y la vida de los seres humanos se ordenó mediante aparatos institucionales jerárquicos que dirigieron la expansión del capital desde la mitad del siglo xx. Este proceso metafísico ligado a la modernidad, produjo un paisaje adecuado para la acumulación, pero a costa de destruir las condiciones requeridas para que el mismo capital mantenga su incansable dinámica expansiva.

habían sido implementados en 29 naciones alrededor del mundo. Sólo en América Latina para ese mismo año habían alcanzado a 113 millones de personas (Osorio, 2015).

Omar Felipe Giraldo

LAS CONSECUENCIAS AMBIENTALES DE LA MERCANTILIZACIÓN DE LA AGRICULTURA Y LA RESTRUCTURACIÓN DEL AGROCAPITALISMO

¿Es preciso aún demostrar que nuestra razón hace violencia al mundo?

Michel Serres

La economía liberal, desligada de la naturaleza y abocada a la consecución de más y más utilidades, no tiene límites estrictamente económicos, en la medida en que el sistema siempre encuentra la manera de escapar a sus propias contradicciones. Los límites de una economía que tiene el principio de la ganancia como medio y fin —lo cual es muy peculiar en la historia de los sistemas económicos previos al capitalismo—, y donde la meta de los inversores es la obtención de más utilidades —en un codicioso círculo vicioso de "dinero en busca de más dinero"— están en las condiciones naturales y sociales de las cuales depende todo el proceso económico para continuar operando (O´Connor, 2001: 216). La mercantilización de la naturaleza y la vida de las personas como una característica específica del capitalismo, acaba por deteriorar la reproducción de las tramas vitales y el bienestar de los seres humanos.

El problema de fondo está, en que a pesar de la arraigada noción metafísica que ha pretendido extraviarnos de la tierra nutricia, es imposible dividir los peligros que amenazan la reproducción de la vida, de los peligros que amenazan la existencia misma de los seres humanos. El calentamiento global, la destrucción de la biodiversidad, la reestructuración geológica, la contaminación del agua, la pérdida de fertilidad de los suelos, la acidificación de los océanos, la deforestación, y la modificación de los flujos biogeoquímicos (Rockström *et al.*, 2009), acabarán por generar un escenario catastrófico para el animal humano y sus hermanos biológicos, pero mucho antes terminará por destruir las condiciones naturales y sociales requeridas por el sistema capitalista para continuar expandiéndose. Mercantilizar la naturaleza e intentar reconfigurarla mediante la tecnología a imagen y semejanza de la industria, implica minar las condiciones sociales de subsistencia de las personas, como lo anunció premonitoriamente Marx (1946: 424) cuando aseguró que "la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica, socavando al mismo tiempo las dos fuentes originarias de toda riqueza: la tierra y el hombre".

La agroindustria es un excelente ejemplo de cómo el capital en su adicción sofocante por manipular los ácidos nucleótidos, uniformizar sembradíos y poblaciones animales, mecanizar los campos, y aplicar venenos y hormonas, no solo ha engendrado monstrosidades, sino ante todo ha estrangulado la producción en el largo plazo al agotar el sustento natural del que depende y erosionar la base social que requiere para su reproducción.

Al respecto podemos revisar algunas cifras escalofriantes. De acuerdo con el informe *Millennium ecosystem assessment* —MEA— (2015: 1) desde 1950 "los seres humanos han cambiado los ecosistemas más rápida y extensamente que en cualquier período comparable de la historia humana". Durante este periodo "más de dos tercios del área que comprenden 2 de los 14 mayores biomas terrestres y más de la mitad del área de otros 4 biomas" (*Ibíd.*: 14) fueron convertidos en tierras destinadas a monocultivos. Hoy la agricultura ocupa el 34% de la superficie terrestre (Running, 2012). Dice la World Wildlife Fund —WWF— que la principal causa de deforestación es la ganadería y la expansión del agroextractivismo, aunque la obra predadora de los últimos años es protagonizada por los uniformes sembradíos de aceite de palma y soya. La WWF sostiene que de mantenerse esa tendencia depredadora en el año 2050 podrían haberse destruido unas 230 millones de hectáreas de bosque, principalmente en la Amazonia, el Bosque Atlántico y Gran Chaco, Borneo, el Cerrado brasileño, el Chocó-Darién, la Cuenca del Congo, en África Oriental, el Este de Australia, el Gran Mekong, Nueva Guinea y Sumatra (Loh, 2000). Estamos hablando de una destrucción a razón de 15 000 millones de árboles derribados al año, por lo que de continuar con esa máquina exterminadora, en un lapso de 300 años los árboles ya habrán desaparecido de la superficie terrestre (Crowther *et al.* 2015).

El modelo agroindustrial es además el responsable del 70% del agua que se consume a nivel mundial (MEA, 2015), uso que entre otras cosas se ha duplicado en los últimos cincuenta años al mismo tiempo que aumenta la contaminación de las fuentes hídricas (Running, 2012). De hecho en algunas regiones de Asia meridional y oriental, en el Próximo Oriente, África del Norte y América del Norte y Central, se usa más agua subterránea para el agronegocio de la que pueda reponerse de manera natural. Ese consumo delirante es aberrante en sí mismo, pero empeora cuando consideramos que la escasez de agua afecta al 40% de la población mundial, y cuando somos enterados de que para el año 2050 los sedientos llegarán a alcanzar la escandalosa cantidad de dos tercios de los habitantes de todo el planeta (FAO-WWC, 2015). No cabe

duda de que el incremento de un sistema económico que no toma sus bases en el suelo, sino en la metafísica de las leyes del mercado, incrementa de manera violenta el ab-uso del agua, reduciendo así la disponibilidad para saciar la sed de plantas, animales y humanos, y degradando su calidad hasta hacerla inapropiada para la reproducción de las urdimbres vitales.

El sistema agroindustrial que se expande sin consideración por los campos del mundo, es dependiente de fertilizantes minerales, los cuales han aumentado su producción constantemente desde mediados del siglo anterior. Estos productos usados por el agrocorporativismo pero también por aquellos medianos y pequeños agricultores que han sido insertados a la lógica del paquete tecnológico, han generado efectos desastrosos para la salud ecosistémica. El compuesto más usado y más dañino para la salud ecosistémica es el nitrógeno sintético, cuyos efectos se relacionan con la reducción del contenido de humus, materia orgánica, y biodiversidad del suelo. La aplicación de fertilizantes con nitrógeno además es responsable del incremento de la acidez de los suelos y la consecuente inhibición del crecimiento de los cultivos (Kotschi, 2013). Si partimos del hecho de que el estado del suelo constituye la condición natural más importante para la agricultura, no tendremos que insistir demasiado en que la disminución en su calidad por el ingente uso de fertilizantes constituye una contradicción inherente a la práctica agroextractiva. La ley de los rendimientos decrecientes significa que cada vez se necesitan mayores cantidades de insumos para que los cultivos alcancen los mismos niveles de crecimiento, como lo reflejan datos que estiman que el rendimiento por kilogramo de nitrógeno ha disminuido un tercio en comparación con 1961, cuando el uso de fertilizantes químicos empezó a expandirse por el mundo (Grain, 2009).

En términos económicos la contradicción que había sido detectada primero por Ricardo y luego de otra forma por Marx, está en que el agrocapitalismo en su prisa por desocultar cada elemento de la tierra, reduce progresivamente la productividad al quebrantar la base natural requerida para asegurar la rentabilidad de las inversiones. El capitalismo al tratar como mercancía a la naturaleza termina por agotar las condiciones necesarias para su acumulación. Por eso la pérdida de biodiversidad, la erosión, la salinización, la acidez, la compactación, y en general, la pérdida de fertilidad del suelo, ha degenerado en un estancamiento o disminución de los rendimientos, como ha ocurrido con los principales cereales como el maíz, el arroz, el trigo, y la soya[7].

[7] Un estudio que incluyó censos agropecuarios alrededor del mundo entre 1961 y 2008 encontró que aunque los rendimientos aumentaron el ciertas áreas, entre el 24 y el 39%

El aumento del uso de fertilizantes sintéticos para suplir la degradación del suelo —el cual ha aumentado en 500 % en los últimos cincuenta años (Running, 2012)—, no solo ha degradado la fertilidad tierra, sino que contamina el agua, provocando proliferación de algas y muerte de peces. El fósforo, por ejemplo, se está acumulando en los suelos agrícolas, causando eutroficación en ríos, lagos y costas oceánicas (MEA, 2015). Sin embargo, el peor efecto de los fertilizantes sobre el ambiente es la emisión de óxido nitroso: un gas implicado en la destrucción del ozono estratosférico y el calentamiento global. Este gas tiene un efecto invernadero 300 veces más potente que el dióxido de carbono. De hecho por cada 100 kilos de fertilizante nitrogenado utilizados para abonar el suelo, un kilo acaba en la atmósfera como óxido nitroso (Lin *et al.*, 2011). El Panel Intergubernamental de Expertos sobre Cambio Climático —IPCC— estima que el agroextractivismo es responsable entre el 10 y el 12% de las emisiones globales que producen el calentamiento, sin embargo, estimaciones realizadas por Grain (2013) indican que si se incluye el total del sistema agroalimentario industrializado la cifra podría representar la mitad de todas las emisiones a escala planetaria.

Los pesticidas, por su parte, también suponen una amenaza para la misma productividad del sistema, ya que el 75% de los cultivos más importantes dependen de polinizadores bióticos, los cuales están seriamente afectados por el creciente uso de insecticidas. Se calcula que existen 20 mil especies de polinizadores, muchas de ellas amenazadas por el uso de plaguicidas. El caso de la dramática disminución de poblaciones de abejas en USA y Europa y su estrecha relación con el uso de pesticidas y siembra de cultivos genéticamente modificados, es solo una clara muestra de la capacidad autodestructiva del mismo sistema.

La deforestación para el establecimiento de pasturas y monocultivos; la privatización y contaminación del agua; el uso de fertilizantes de síntesis química y sus efectos sobre el suelo, atmósfera y fuentes hídricas; y la letalidad de los pesticidas sobre los polinizadores, son buenos ejemplos de que tratar a la naturaleza como mercancía y de intentar convertirla en un espejo de la fábrica, acaba por fracturar las posibilidades de la vida para su regeneración. Se trata de una razón que le hace violencia al mundo, y que en su afán de salir a la conquista de la naturaleza (Serres, 1990) para incrementar sin cansancio la productividad no solo ha afectado la salud de la tierra, sino que paradójicamente está reduciendo la rentabilidad de las inversiones, lo cual es una

de los rendimientos de maíz, arroz, trigo y soya, se mantuvieron estáticos o colapsaron (Deepak *et al.* 2012).

contradicción del mismo sistema, pues trasgrede la razón de existencia del capital (Bartra, 2008).

Esta contradicción es a la que James O'Connor (2001), retomando el aforismo antes citado de Marx, llama la segunda contradicción del capital. Para este autor, el capitalismo es incapaz de abstenerse de degradar sus condiciones de producción y poner en riesgo sus propias utilidades. De una manera autodestructiva el capital tiende a afectar su capacidad de producir, y por ende acumular más capital. La búsqueda constante del capital por producir cada vez más ha generado una disminución de los rendimientos por estar destruyendo la base que sustenta su propia existencia. El capitalismo es su propia barrera, dice O'Connor, pues la hiperproductividad al final no hace otra cosa que elevar los costos y disminuir la rentabilidad de las inversiones.

Pero la flexibilidad del agrocapitalismo para adecuarse a distintos escenarios es realmente sorprendente, pues el sistema aprovecha la crisis para intentar restaurar sus propias condiciones de producción. Para ello hace toda clase de transformaciones con el ánimo de bajar los costos de producción e intentar elevar las utilidades. Los cambios se enuncian con el nombre de la intensificación sustentable, agricultura climáticamente inteligente, agricultura de precisión, producción de transgénicos resistentes a las sequías, agricultura orgánica con base en insumos comerciales, y más recientemente ha pretendido cooptar una agroecología despojada de su contenido político (Giraldo y Rosset, 2017). La gama de transformaciones se insertan bajo la geopolítica del desarrollo sostenible, cuyo objetivo es intentar proteger al capital de sus peores excesos y abrir nuevas fuentes de negocios, como son los pagos por captura de carbono, el agroecoturismo, el biocomercio de semillas criollas, los monocultivos orgánicos para venta en grandes superficies, y lo que en el futuro podría denominarse "la industria de insumos agroecológicos".

El capitalismo agrícola, con la ayuda de los Estados y las organizaciones multilaterales, está en un proceso de transformaciones para resolver la crisis a su favor, haciendo arreglos técnicos para recuperar el sustrato degradado. Pero también, está estableciendo nuevos instrumentos de planeación para bajar los costos de reproducción de la fuerza de trabajo, que incluyen una mayor flexibilidad de los mercados de trabajo agrícola, o el establecimiento de formas asociativas entre pequeños, mediados y grandes agricultores, como veremos con detenimiento en el próximo capítulo.

La debacle ambiental es una inmejorable ocasión para legitimar una renovada estructura agraria dual bajo la máscara del discurso verde

y la resiliencia socioambiental. En ella se busca, por un lado, enfrentar la segunda contradicción intentando restaurar sus condiciones de producción, mientras que, por el otro, incorpora a pequeños agricultores al mercado, mediante distintas figuras para articularlos a las cadenas comerciales, ahora renombradas como inversiones ambiental y socialmente responsables. Como lo muestran los datos arriba mencionados, hoy no puede ocultarse que las tecnologías del capitalismo agrícola han fracturado el ordenamiento ecosistémico, y en tal escenario es necesario mudar de ropaje para vestirse de "verde" y de esa forma legitimar un falso discurso ambiental amigable con las poblaciones campesinas.

Estamos asistiendo a una nueva fase de la revolución verde, y a una reconfiguración del modelo agrícola mundial en el contexto de la crisis ambiental contemporánea. Los cambios inducidos por la crisis incluyen arreglos tecnológicos que hacen hibridaciones entre las biotecnologías agrícolas y veterinarias, y la agroecología; cooptaciones de las propuestas que han venido defendiendo los pueblos, conjugados con las clásicas políticas estatales que facilitan las condiciones de producción como es la dotación de capital —créditos y subsidios—, desregularización de trabas para el acceso a la tierra —cambios jurídicos orientados a eliminar obstáculos para compras, arrendamientos o concesiones de baldíos—, dotación de infraestructura —carreteras, distritos de riego, construcción de puertos—, incentivos a la capitalización —compra de maquinaria, y tecnología agronómica y veterinaria—, e inversión en investigación agraria —biotecnología e innovación de procesos—.

En el ciclo corto, como diría Braudel, estos ajustes hacen que el capitalismo salga de la crisis y recobre su capacidad de acumulación. Sin embargo, en el ciclo largo, la reestructuración no hace sino profundizar la devastación, pues continúa vigente el pensamiento al servicio de la explotación científico técnica del mundo, enmascarando con simulaciones los supuestos dominadores de la naturaleza heredados de la modernidad. La consigna consiste en encontrar nuevos dispositivos tecnológicos y herramientas de planeación para continuar extrayendo el máximo de riquezas de la tierra, pero ahora teniendo el cuidado de evadir los límites ambientales y sociales con los cuales se viene topando el capital.

La creciente insatisfacción social causada por la avanzada agroindustrial cuyo devenir ha fracturado las relaciones metabólicas entre los seres humanos y la tierra, busca ser aplacada mediante el control de las consignas de lucha de los pueblos. Orientando la discursividad antagónica, hace que los postulados de los movimientos por la justicia

ambiental con frecuencia se terminen articulando con las mismas premisas dualistas del desarrollo sostenible y sus conceptos derivados de la racionalidad económica. Este control enunciativo puede tener el efecto, como observa O´Connor, de que estos movimientos sean bastante funcionales para el sistema, ya que pueden llegar a salvar el capital de sí mismo al forzarlo a encarar sus efectos negativos, y obligar al modelo de acumulación a hacerse más eficiente. Se debe recordar que el capitalismo no se auto-organiza únicamente por una decisión central, sino que también es el resultado de una multiplicidad de movimientos en contra de las leyes del mercado. Por eso cuando el antagonismo es apenas reformista y se circunscribe dentro de la misma lógica del mercado, se vuelve un aliado del capital al ayudarlo a salvaguardarse de sus peores contradicciones.

Hay, no obstante, otros movimientos que han entendido que la lucha no sólo es política sino también epistémica, y en tal sentido han venido reconfigurando los contenidos del disenso contra la pretensión capitalista de transformar los ecosistemas según las leyes del mercado. La soberanía alimentaria, la agroecología campesina y popular, la lucha por la tierra y el territorio, y la defensa de la vida y la Madre Tierra son sólo algunos conceptos heurísticos amalgamados por movimientos en distintas latitudes, con los cuales se está impugnando los esfuerzos del capital para reorganizarse en el contexto de la crisis ambiental, según podremos ver con detenimiento en el capítulo cinco.

En cualquiera de los casos, es indudable que el agroextractivismo depredador que asienta sus bases simbólicas en la metafísica racionalidad económica, ha traspasado todos los límites, hecho que incluso el mismo sistema reconoce como una patología cuya cura no puede darse el lujo de proscribir ninguna herramienta disponible. Nos encontramos frente a un escenario de reestructuración del sistema agrícola mundial basado en dispositivos de incorporación, cooptación y captura, y mediante un proceso de regulación y administración a escala global regido por una racionalidad económica metafísica cuyo proceso de expansión será necesario analizar con detalle.

3. CONTROL TERRITORIAL Y EXPANSIÓN GEOGRÁFICA DEL AGRONEGOCIO[1]

En esta sociedad el aparato productivo tiende a hacerse totalitario en el grado en que determina no sólo las ocupaciones, aptitudes y actitudes socialmente necesarias, sino también las necesidades y aspiraciones individuales.

Herbert Marcuse

En el capítulo anterior revisamos las condiciones que permitieron la propagación del agrocapitalismo por la superficie terrestre y los efectos ambientales y sociales de esa expansión. Vimos cómo la racionalidad económica metafísica constituyó su sustrato fundante y la manera como se fueron creando certezas para la gubernamentalización de la agricultura a escala global[2]. Hacia el final abordamos la manera cómo el sistema se nutre de las crisis provocadas por su propio operar autodestructivo, y los mecanismos de los que se sirve para reinventarse recurrentemente, mientras encuentra nuevos espacios para continuar su infatigable proceso de acumulación.

[1] Las ideas centrales de este texto fueron publicadas en: Giraldo, O.F. (2015) "Agroextractivismo y acaparamiento de tierras en América Latina: Una lectura desde la ecología política", *Revista Mexicana de Sociología,* 77 (4): 637-662. Esta versión amplía considerablemente la discusión y ofrece una panorámica del fenómeno a escala global.

[2] Por gubernamentalidad seguimos a Foucault (2006), quien acuña el término para explicar cómo las tecnologías de gobierno no residen en el Estado, entendido como un actor conformado por un conjunto de instituciones que sirven de soporte al gobierno. Lo que le interesa a Foucault, es concebir la gubernamentalidad como una multiplicidad de prácticas dotadas de una racionalidad específica. Por eso el neoliberalismo, lejos de entenderlo como una "retirada" del Estado, lo abordaremos, con el filósofo francés, como un "modo de hacer las cosas", cuyo sentido convierte al Estado en un instrumento para crear la autonomía del mercado. En otras palabras: trataremos a la gubernamentalidad de la agricultura neoliberal como un arte que busca generar las condiciones medioambientales para que los individuos actúen con libertad, siempre y cuando, esa libertad coincida con los intereses de la acumulación económica (Castro-Gómez, 2010).

En la presente sección continuaremos avanzando la discusión sobre el crecimiento territorial del agrocapitalismo, pero esta vez haciendo una propuesta de lectura sobre el fenómeno conocido como el acaparamiento de tierras en los campos del Sur global. En términos generales intentaré mostrar que a pesar de los más violentos procesos de despojo que han sido puestos en marcha en los albores del milenio, el control territorial es más efectivo cuando se logra incorporando y no excluyendo; cuando se apoya en la funcionalización de los sujetos y el consentimiento de los pueblos que son hegemonizados por los discursos y prácticas del desarrollo agrícola. Aunque la violencia es el método más visible, los dispositivos más poderosos de control territorial ocurren cuando son más silenciosos; cuando se busca ejercer el poder con la anuencia del conjunto de la población. Mediante una imposición imperceptible de los regímenes tecnológicos, culturales, y representacionales del agroextractivismo, los Estados nacionales —con la tutela de las grandes instituciones que orientan la agricultura en el mundo— intentan crear las condiciones necesarias para la territorialización del modelo agroindustrial.

Comenzaremos planteando el problema a partir de lo que el marxismo clásico conoce como la primera contradicción del capital y la salida para enfrentar dicha crisis a través de la desposesión. Posteriormente se abordarán las ontologías y epistemes rurales haciendo una interpretación fenomenológica para mostrar los puntos nodales donde ocurre la separación de las poblaciones de sus condiciones materiales y simbólicas de existencia. Pasaremos luego a un tratamiento también fenomenológico de la noción territorio, para examinar el significado de la desterritorialización sin desplazamiento físico. Nutridos de estos constructos teóricos, interpretaremos las narrativas de los organismos internacionales en torno a las políticas agrarias de los próximos años, con especial énfasis en la inclusión del campesinado a las dinámicas de globalización neoliberal. Finalizaremos tratando de dar una respuesta satisfactoria sobre las razones que explican los ingentes esfuerzos por incluir al sistema a los pequeños agricultores de todo el mundo haciendo uso de la renta territorial. En suma, será un ejercicio interpretativo en el que estudiaremos cómo el agroextractivismo está poniendo en juego diversas estrategias para expandirse sin necesidad de apropiarse directamente de todas las tierras del planeta.

CRISIS DEL CAPITALISMO Y DESPOJO VIOLENTO DE LA TIERRA

La constante expansión geográfica es la premisa requerida por el capi tal para escapar a su intrínseca tendencia de entrar recurrentemente en crisis debido a que su capacidad productiva tiende a aumentar de manera mucho más rápida que la demanda efectiva. Como explicó Marx en su teoría de la caída de las tasas de ganancia (1946: 213 y ss.), el capital es proclive a las crisis, por su propensión a producir más de lo que puede consumir. Estas crisis se expresan en una sobreoferta de mercancías que no pueden ser vendidas sin pérdidas en los mercados internos y a excedentes de dinero que no tienen oportunidades de inversión rentable (Harvey, 2007). Es lo que, según explicamos en el capítulo anterior, ocurrió durante la gran depresión de los treinta del siglo pasado, y para lo cual se creó, según vimos, el gran proyecto del desarrollo durante la posguerra. El desarrollo del subdesarrollo fue edificando su andamiaje bajo la premisa de que los países del Sur necesitan ser redimidos por las naciones más avanzadas —especialmente por los Estados Unidos— mediante la ayuda internacional. Con ese discurso, se creó una estrategia "pacífica" y neocolonial para trasladar capital subproductivo a los países renombrados como "subdesarrollados" y crear nuevos consumidores para los productos y servicios del Norte global.

Agotada la estrategia colonial del antiguo modo de ocupar y controlar más territorios —cuya lógica degeneró en dos guerras mundiales—, la cruzada del desarrollo fue una actualizada maniobra a escala mundial para conquistar nuevos mercados y dar cabida a excesos de capital sobreacumulados, mediante la hiperurbanización y una completa subordinación del campo a la ciudad. No debe olvidarse que sin la constante expansión geográfica del capitalismo; sin el crecimiento permanente hacia nuevos y diversos territorios; y sin la incesante producción de paisajes guiados al modo de la racionalidad económica, el capitalismo es incapaz de sobrevivir[3]. El andamiaje del capital es una incansable máquina expansionista: una metástasis que no se abstiene de invadir ningún territorio de la geografía global. Sin embargo, se trata de una expansión desigual que organiza el espacio con diferenciaciones y es-

[3] En las palabras de Marx y Engels (2001: 25-26) en *El Manifiesto Comunista:* "Espoleada por la necesidad de dar mayor salida a sus productos, la burguesía recorre el mundo entero. Necesita anidar en todas partes, establecerse en todas partes, crear vínculos en todas partes…obliga a todas las naciones, si no quieren sucumbir, a adoptar el modo burgués de producción, las constriñe a introducir la llamada civilización, es decir, a hacerse burgueses. En una palabra: se forma un mundo a su imagen y semejanza".

pecializaciones regionales (Harvey, 2003). Una dialéctica centro-periferia, en la que los centros dominantes subordinan la producción del espacio de su periferia, como ocurrió con la reorganización agrícola mundial desde la conquista de América (Wallerstein, 2010). Aunque la imagen del discurso proyecte la imagen de una carrera por etapas en donde unos países se encuentran en la delantera de la carrera de la modernización (Sutcliffe, 1995) —recuérdese la metáfora "países en vías de desarrollo"—, la verdad es que la diferencia entre unos países y otros no estriba en la ventaja que se tenga en el avance hacia la meta abstracta del "desarrollo", sino en la función que cada nación —o región dentro de un mismo país—, cumple dentro de un mismo sistema-mundo: surtir materias primas o especializarse en la producción de mayor generación de valor (Beigel, 2006).

Pese a la aparente funcionalidad de esta organización desigual en medio de la cual crece el capitalismo globalizado, el modelo no está libre de contradicciones. La expansión del sistema, como un todo, ha creado una hipertrofia patológica que está amenazando seriamente la salud del sistema, y que puede verse a la luz de la caída de las tasas de beneficio del capitalismo globalizado. Los datos analizados por Robert Brenner (1999) han venido mostrando que el capitalismo, desde 1973, padece de una crisis crónica de sobreacumulación. Ello ha ocurrido porque la ampliación permanente del capital tiene un efecto autodestructivo para el mismo sistema: la hipercompetencia internacional que genera una disminución en las tasas de rentabilidad. La entrada en escena de nuevos poderes industriales al mercado mundial —primero Alemania y Japón, luego el Sureste Asiático y, finalmente, China— hizo que se produjeran los mismos bienes y servicios que ya producían los países que primero se industrializaron, sólo que cada vez más baratos. "El resultado" sostiene Brenner (2009: 14) "ha sido un exceso de oferta con relación a la demanda en una industria tras otra, y eso ha implicado precios a la baja y, por lo mismo, beneficios bajos". Por supuesto, las empresas han entrado en una carrera de innovaciones tecnológicas, creando nuevos procesos y variaciones de los productos —la obsolescencia programada es una de ellas—, se han desplazado geográficamente a los países del Sur buscando ventajas de ubicación espacial para bajar los costos, o se han incrementado las fusiones entre firmas para conformar oligopolios, pero en lo fundamental, la tasa de rentabilidad no ha hecho sino empeorar.

La salida paliativa para subsanar la imposibilidad de encontrar inversiones atractivas y la consecuente ociosidad de los excedentes de capital fue la financiarización, con lo cual el capital pudo saltarse, como

asegura O´Connor (2001: 288) "el largo y tedioso proceso de rentar espacio para una fábrica, comprar maquinaria y materias primas, rentar tierra, encontrar fuerza de trabajo adecuada, organizar y poner en práctica la producción y comercializar mercancías", y, en cambio, abrirse paso a la especulación de los mercados financieros y el dinero electrónico. Sin duda, el escape de la "economía real" y el resguardo en el sistema financiero internacional fue una buena manera de escapar a los problemas crónicos de sobreacumulación. No obstante, el remedio de fondo consistió en poner en operación una estrategia de expoliación respaldada y promocionada por los Estados nacionales mediante políticas neoliberales privatizadoras, para transferir activos públicos o comunes a empresas privadas, para luego insertarlos a los flujos privados de acumulación de capital. Este proceso es una recreación enorme de los cercamientos de praderas comunes de la Inglaterra del siglo XVI descritos por Marx bajo el rótulo de la "acumulación originaria"[4], y que han sido rebautizados por el geógrafo David Harvey (2007) como "acumulación por desposesión", con el fin de dar cuenta de un proceso que continua en el presente.

Según este geógrafo, los procesos violentos de separación de las personas de sus condiciones de subsistencia descritos por Marx, como la privatización de la tierra y la expulsión de las poblaciones campesinas; la transferencia de los bienes comunes de los pueblos en derechos

---

[4] Marx (1946a: 610) afirma que la servidumbre feudal inglesa había desaparecido durante los últimos años del siglo XV, razón por la cual "la inmensa mayoría de la población se componía de campesinos libres, dueños de la tierra en la que trabajaban". No obstante dicha situación no habría de durar mucho tiempo, pues el preludio del capitalismo coincidió con el interés del poder real de obtener la soberanía absoluta, para lo cual tuvo que acelerar la disolución de las huestes feudales. Ante tal escenario, los señores se levantaron contra la monarquía y el parlamento y "arrojaron violentamente a los campesinos de las tierras que cultivaban" (*Ibíd.*: 611), además de usurparles los terrenos comunales en los que pastaban su ganado. Según narra Marx, otro acontecimiento que incidió en la expropiación del productor directo, fue la Reforma contra la iglesia católica, ya que tal institución era propietaria de gran parte del suelo inglés. La arremetida protestante hizo que muchos de los bienes del catolicismo fueran regalados a unos cuantos individuos protegidos por el rey y el parlamento, o vendidos a un precio irrisorio a especuladores de la tierra. Por cualquiera de las dos vías, el resultado final fue que los moradores expulsados de las tierras eclesiásticas y los labradores usurpados, tuvieron que verse en la necesidad de trabajar para otros. En sus propias palabras: "La depredación de los bienes de la Iglesia, la enajenación fraudulenta de las tierras del dominio público, el saqueo de los terrenos comunales, la metamorfosis, llevada a cabo por la usurpación y el terrorismo más inhumano de la propiedad feudal y del patrimonio del clan en la moderna propiedad privada: he ahí otros tantos métodos idílicos de acumulación originaria. Con estos métodos se abrió paso a la agricultura capitalista, se incorporó el capital a la tierra y se crearon los contingentes de proletarios libres y privados de medios de vida que necesitaba la industria de las ciudades" (*Ibíd.*: 624).

de propiedad privada; la supresión del acceso a bienes comunales; la mercantilización de la fuerza de trabajo; o los procesos coloniales de apropiación de la naturaleza; no son una anécdota fundacional del capitalismo, sino procesos activos que se han profundizado en nuestros días. El argumento de Harvey podría resumirse del siguiente modo: durante la actual crisis global de sobreacumulación, los capitales no encuentran fuentes de inversión rentables, por lo que deben recurrir a otra estrategia, consistente en liberar activos a un costo muy bajo, o nulo, para apoderarse de ellos y volverlos así rentables. Se trata ni más ni menos, de una desvergonzada operación de saqueo y pillaje que busca privatizar todo lo que sea susceptible de ser insertado al circuito general de generación de valor, sin remunerar a los pueblos a quienes les pertenece.

Los ejemplos de esta operación neoliberal de "acumulación por desposesión" abundan: cercamiento de petróleo, megaminería, carbono y agua; privatización de instituciones públicas de salud, pensión y educación; expropiación de los saberes de los pueblos para convertirlos en derechos de propiedad intelectual; biopiratería y bioprospección; mercantilización de expresiones culturales. Estamos hablando de un enjambre de maniobras para la acumulación de capital que parten desde el despojo de bienes públicos y comunes, y que fueron institucionalizándose con reformas estructurales orientadas por organismos multilaterales desde la última década del siglo xx, pero que se recrudecieron con la explosión de la burbuja financiera del periodo comprendido entre los años 2007 y 2009. Aquel capital especulativo que hasta entonces estaba refugiado en los metafísicos mercados financieros, se vio obligado a descender a la tierra, para buscar nuevas fuentes de acumulación en la naturaleza. Particularmente importante ha sido la ofensiva extractivista del gran capital por invertir en hidrocarburos convencionales y no convencionales, construcción de presas, extracción de metales preciosos e industriales, y, un tema que aquí interesa analizar con cuidado: el acaparamiento de la tierra en los países del Sur global.

Según la plataforma Landmatrix (2017) desde inicios del milenio hasta el 2017 cambió de manos una extensión de tierra que casi duplicó el tamaño del territorio ecuatoriano. Particularmente importante fueron las enormes inversiones registradas en el 2008, cuando el aumento de los precios globales de los alimentos coincidió con el desplome de la burbuja inmobiliaria y la crisis financiera global. El escándalo por el acaparamiento de tierras fue de tales proporciones que en el año 2009 cayó el gobierno de Madagascar por un proyecto de la coreana

Daewoo que pretendía adquirir un millón trescientas mil hectáreas en la isla africana. El fenómeno consistió en un proceso sistemático de adquisiciones de tierras en los países periféricos del sistema-mundo por parte de algunos gobiernos —como los países petroleros del Golfo, China, India, Japón y Corea del Sur—, fondos de pensiones, y capitales ilegales provenientes de paraísos fiscales para lavar dineros y encontrar nuevas fuentes de especulación. El blanco de los acaparadores extranjeros ha sido África, América Latina, Asia Oriental y Oceanía (Grain, 2016), aunque no puede perderse de vista la concentración de tierra por élites nacionales en sus propios países de origen. El principal destino de la tierra acumulada ha sido la siembra de cultivos flexibles, es decir, sembradíos plurifuncionales que pueden servir para alimentación humana, animal, material industrial o agrocombustibles —como la palma aceitera, la soya y la caña de azúcar— y que cambian de destino según se encuentre el precio al momento de la cosecha (Borras *et al.* 2010). Los gobiernos de los países receptores de las inversiones, por supuesto, han sido aliados del gran capital para facilitar el despojo. Con ese fin han hecho adecuaciones legislativas, ofrecido incentivos tributarios y aduaneros, modificado las instituciones, mantenido bajos los salarios y construido infraestructura.

Pero además de las inversiones en monocultivos agrícolas y forestales, muchos acaparadores podrían estar adquiriendo tierras para anticiparse a un previsible aumento de precios de los alimentos en los próximos años. En efecto, lejos de disminuir, las organizaciones internacionales que han investigado el fenómeno, prevén que el interés por comprar tierras para fines agrícolas continuará aumentando. Según sus evaluaciones, la población mundial se incrementará de los 7200 millones de personas que habitan hoy el planeta, a 9000 millones en 2050; y para ese mismo año, se calcula que la economía mundial se triplicará, lo cual implicará una ampliación de la demanda de alimentos y productos agrícolas para uso no alimentario, y en general, un acrecentamiento desbordado del interés por poseer y controlar la tierra. No debe olvidarse que cuando se habla de acaparamiento de "tierras", además del suelo, también estamos haciendo alusión al agua, al subsuelo, la biodiversidad, los bosques y al aire. Es decir una apropiación del conjunto de cuerpos naturales, de los que dependemos como seres biológicos, y que son indispensables para satisfacer la demanda creciente de naturaleza requerida con el fin de sustentar este modelo civilizatorio suicida en el que nos hallamos inmersos.

Sobra agregar que la fiebre por adquirir tierras ha provocado una acentuación en la degradación ecológica. De acuerdo con las cifras

de LandMatrix, la tercera parte de las tierras acumuladas por los inversionistas fueron deforestadas, y, según Anseeuw *et al.* (2012), los pantanos y manglares han sido también víctimas de la conversión del suelo. Asimismo el acaparamiento ha generado el desplazamiento de comunidades enteras, pues, aproximadamente el 45% de las compras, se realizaron sobre tierras de cultivos y pastoreo de ganado a pequeña escala (Oxfam, 2012), las cuales, en algunas ocasiones, fueron ejecutadas por medio de engaños[5] y amenazas[6], pero también, a través de adquisiciones privadas favorecidas por los Estados nacionales. Hay que recordar que la mayoría de las comunidades rurales en los países donde se llevan a cabo los despojos, carecen de títulos de propiedad y, muchas veces, los derechos sobre la tierra son consuetudinarios, hecho que los hace altamente vulnerables a ser desalojados de la tierra habitada (Oxfam, 2011).

Estas maniobras han sido recabadas por autores marxistas para concluir que las relaciones capitalistas de producción, en el marco de la crisis que se profundizó desde fines de la primera década del milenio, han hecho del despojo violento la principal estrategia de acumulación, y, en ese escenario, la recuperación de la explicación de la acumulación originaria ha vuelto a cobrar especial relevancia. Esta corriente académica, de la mano de Rosa Luxemburgo, sostiene que el acaparamiento de tierras y la expulsión de pueblos del Sur global, entre muchos otros ejemplos, no hace sino corroborar el recurrente retorno a las estrategias más violentas, atroces y crueles de la expoliación primitiva, para insertar nuevos ámbitos de explotación a los circuitos globales de la acumulación de capital.

Creo, sin embargo, que con este tipo de aseveraciones debemos tener mayor cuidado. Aunque el capitalismo de vez en cuando aparente recuperar la vulgaridad y parezca que recobre las estrategias más violentas de acumulación, considero que no podemos anunciar tan rápidamen-

---

[5] En Indonesia a mediados de la década del 1990, la empresa PT. Menara Alfa Semesta negoció con las comunidades locales la conversión de sus tierras en plantaciones de palma aceitera. El convenio consistía en un arrendamiento a 35 años, y a cambio la empresa construiría casas, escuelas, clínicas e infraestructura de saneamiento. Cada familia transfirió 7,5 hectáreas a la empresa, cinco de las cuales quedarían a cargo de la compañía, y dos hectáreas se devolverían plantadas con palma. Oxfam (2011) advierte que nunca se llevaron a cabo las obras prometidas, tan solo se les devolvió una hectárea por familia, y existe un acuerdo con el Estado para que luego de finalizar los 35 años de arriendo, se prorrogue 95 años más el despojo.

[6] Una frase muy frecuente que he escuchado de las víctimas del paramilitarismo en el Pacífico colombiano, pero que también he encontrado en las denuncias hechas en Guatemala es la siguiente: "O me vendes, o mejor vengo a hacer negocio después con la viuda".

te el crepúsculo de la estrategia "pacífica" que inauguró el presidente Truman, ni sostener que el capitalismo ha renunciado a la sofisticación para abrirle campo a métodos cada vez más ominosos. Si bien no podemos obviar la expulsión forzosa de muchas poblaciones —sobre todo en África aunque también en regiones como Latinoamérica[7]—, al más obsceno estilo de la acumulación originaria, opino que el capitalismo ha conseguido una finura de la que no puede desembarazarse tan fácilmente. Hoy en día es difícil sostener tratos de gran envergadura que impliquen enormes éxodos, pues el impacto mediático los hace insostenibles. Y es que el desplazamiento forzoso de comunidades rurales y el despojo de la tierra son fenómenos tan difíciles de legitimar en el mundo contemporáneo que es muy complicado que las estrategias directas de expropiación de tierras sigan su ruta en la misma forma en que han sido llevadas a cabo en los primeros años del siglo XXI. De hecho se ha venido documentando el desplome de los grandes negocios que iniciaron en 2008 y la constatación de que los desplazamientos forzosos han venido cayendo a un segundo plano (Grain, 2016). Por eso es necesario prestar atención a dispositivos mucho más sofisticados que el capitalismo moderno está desplegando para apoderarse de la tierra y controlar la naturaleza.

El argumento que quiero proponer proviene del mismo Marx. Como se recordará su tesis consiste en que la "acumulación originaria" no

---

[7] Un caso bastante ilustrativo de la ofensiva violenta por acaparar tierras es el del Valle del Polochic al noreste de Guatemala. Este territorio comprende cinco municipios, en donde se asientan 220 mil habitantes, de los cuales, el 89% corresponde a comunidades indígenas de las etnias Queqchí y Pocomchí. La fértil región despertó el interés de los ingenios azucareros y de los cultivadores de palma, y a través de la compra, arriendo, o acuerdos con los ganaderos, las empresas agroindustriales fueron adquiriendo tierra, hasta el punto de que en el periodo comprendido entre 2005 y 2008, solo la refinería Chawil Utz'aj había establecido cinco mil hectáreas de caña de azúcar. En vista de esta situación, las comunidades que habitaban el Polochic no tuvieron más remedio que buscar refugio en las montañas de la Sierra de las Minas. En el año 2010 el ingenio tuvo algunos problemas con el préstamo que había adquirido para hacer la plantación, y los pequeños agricultores que habían sido desalojados años atrás, decidieron regresar a sus tierras, pero en marzo de 2011, unidades de seguridad privada expulsaron violentamente a más de las 800 familias que habían retornado, "destruyendo las cosechas, las viviendas y las escasas pertenencias de las familias expulsadas" (Oxfam, 2011: 24). Otros casos emblemáticos del desplazamiento originado por la ofensiva territorial en Latinoamérica son el desplazamiento de la comunidad Santa Rosa Leleque en la Provincia de Chubut —Argentina— por parte de la empresa Benetton; el despojo violento de 30 mil hectáreas por parte de paramilitares en Colombia contra las comunidades negras del Pacífico chocoano de Curvaradó y Jiguamiandó, y el desplazamiento en otras regiones como el Alto Mira en Tumaco y el Sur de Bolívar para la siembra de palma africana (WWF, 2009), o los despojos de la empresa palmera Sunway en el Recinto El Samán en la Provincia de los Ríos, en Ecuador (FAO, 2012).

es más que un proceso histórico de disociación entre el productor y los medios de producción, y que la base sobre la cual opera todo el proceso es la expropiación de la tierra a los agricultores. Es decir, una fractura violenta por la cual se escinde al campesino de su tierra. Los autores neomarxistas han usado esta argumentación para describir los contemporáneos procesos de desposesión, y no pretendo negar que tengan buenas razones para continuar basándose en esta explicación. Sin embargo, quisiera rescatar un comentario que el propio autor hiciera sobre su tesis y que se conoce como el *Proyecto de respuesta a la carta a Vera Zasulich*, para analizar el fenómeno de una manera un poco más compleja. En este texto Marx (1974) aseguraba que si bien el secreto de la "acumulación originaria" consistía en la separación radical entre el productor y los medios de producción, también era cierto que "a fin de expropiar a los agricultores no es preciso echarlos de sus tierras". Aunque Marx acá se refería a otro tipo de coacción violenta, a mi juicio está dando la clave para comprender que la expropiación no depende solo de la expulsión física, sino de una disociación que trascendería el despojo directo.

En esa carta Marx escribía a los socialistas rusos, que el proceso no necesariamente tendría que pasar por los mismos caminos tenebrosos que ya se habían transitado en Inglaterra, porque la vitalidad de las comunidades rurales rusas, había demostrado ser incomparablemente superior al de las demás sociedades. Un enfoque un tanto culturalista que no quiero retomar acá, pero es innegable que pese a las más ortodoxas visiones descampesinistas que han augurado el fin del campesinado, muchos pueblos en los países del Sur global —como aquellos que Marx elogiaba de la Rusia del siglo XIX—, han mostrado su capacidad de adaptarse y sobrevivir a los embates de la modernidad occidental, al capitalismo hegemónico y a la colonialidad del saber. Y realmente son bastantes. De acuerdo con cifras de ETC group (2009) estamos hablando de 1500 millones de campesinos, 190 millones de pastores nómadas y más de 100 millones de campesinos pescadores, de los cuales al menos 370 millones pertenecen a pueblos indígenas, que habitan en más de la mitad de las tierras de cultivo en el mundo.

No cabe duda de que para el capital las tierras de los pueblos campesinos son una importante fuente de acumulación, y vale la pena analizar cómo y bajo qué condiciones es cierta la aseveración de Marx según la cual para apropiarse de las tierras de los campesinos, no siempre hay necesidad de expulsarlos de sus tierras. Pienso, al fin, que tiene que haber una manera más rica de interpretar el acaparamiento de tierras en el mundo, no solo como un problema de despojo directo

—el cual es el más evidente y que ha sido descrito efectivamente por la teoría marxista contemporánea—, sino también como una manera de escindir el campesino de la tierra a través de la deslocalización de sus culturas y su posterior refuncionalización, objetivo que se lograría mediante múltiples dispositivos que será necesario dilucidar.

AGRICULTORES DEL SUR GLOBAL: COLONIZACIÓN ONTOLÓGICA Y EPISTÉMICA[8]

> *La percepción sensorial de las comunidades va cambiando a medida que se cambia su modo global de existencia.*
>
> Walter Benjamin

Para entender los mecanismos de despojo *in situ*, vale la pena aclarar que la racionalidad metafísica y el dualismo entre naturaleza y cultura, no se pueden achacar a todos los pueblos rurales del Sur global. Esa racionalidad económica atada a la temporalidad lineal orientada hacia el futuro, la disociación de la inmanencia de la tierra, la confianza en la razón y la tecnología, y las pulsiones de manipulación, sojuzgamiento y dominio, conciernen a una perspectiva muy específica de saber, que si bien ha pretendido fagocitar las demás formas de conocimiento para acoplarlas a su estructura de significaciones, aún no ha logrado uniformar y emparejar las diversas maneras en que los pueblos comprenden y se explican la realidad. La dicotomía naturaleza y sociedad es un supuesto que carece de sentido para muchas culturas locales, asentadas en múltiples lugares del Sur global, para las cuales lo biofísico, los símbolos culturales y lo sobrenatural se mezclan indisociablemente (Descola y Pálsson, 2001).

Con lo anterior no quiero caer en la tentación de esencializar culturas al modo del buen salvaje verde. Me refiero a esa invención —tan ampliamente difundida en muchas corrientes de la izquierda académica contemporánea—, que sostiene que hasta la invasión europea, las poblaciones indígenas vivían en equilibrio y armonía con su entorno natural. Se trata de una postura colonial que recrea a los pueblos indígenas a partir de la imagen mítica de la Edad de Oro, el Paraíso Perdido y el milenarismo cristiano, para justificar utopías ajenas. Representaciones exógenas que forjan primero la imagen de supuestos ambientalistas naturales sin contaminación del mal, para

[8] Varias de las ideas que presentó en esta sección fueron publicadas en el artículo Giraldo, O.F. “Geopoéticas de la agri-cultura y el agroextractivismo industrial: la pregunta por el habitar”, *Geograficidade*, 5 (2): 76-88. 2016.

atribuirles luego la tarea mesiánica de “salvar al planeta” de la acción destructiva de la modernidad capitalista (Giraldo, 2014). Esas idealizaciones románticas no son más que ficciones usadas para tener una imagen de exterioridad con respecto al capitalismo global y edificar un “otro” de la modernidad (Castro-Gómez, 2015).

Salvo las comunidades que permanecen en aislamiento voluntario, en el siglo XXI es difícil justificar “un afuera” del proyecto de la civilización occidental. Los modelos locales coexisten con una modernidad hegemónica que los influencia y que les ha urdido marcas de poder. Por eso es tan difícil hablar de culturas puras y prístinas. Podemos referirnos, en cambio, a ontologías híbridas, compuestas de fragmentos, que se ensamblan entre tradiciones diversas y mundos heterogéneos (García-Canclini, 1990). Tribus de modernos que se entremezclan con símbolos vernáculos. Elementos culturales propios de las ontologías reproducidas por el capitalismo global —aquel mundo conformado por una colección de partes que pueden ser manipuladas con libertad mediante la ciencia, la tecnología y la economía— y símbolos en donde la realidad coo-surge en un vínculo indisociable entre lo humano y lo no humano (Escobar, 2013). En suma: no podemos hablar de dicotomías —occidental *vs.* no occidental—, como pudo enunciarse hasta antes del gran proyecto modernizador del siglo XX, sino de hibridaciones ontológicas que se manifiestan fundamentalmente en rituales y prácticas localizadas como la agricultura.

Pese a estas notables observaciones hago hincapié en que la diferencia existe. Diferencias ontológicas que se expresan en prácticas agrícolas y acuícolas donde el discurso racional y la lógica productivista no orientan la manera de habitar el mundo. Actividades situadas que se han conformado por una historia de saberes colectivos y del profundo vínculo que ata el mundo cotidiano de los campesinos, comunidades indígenas, pastores nómadas, y pescadores artesanales, con la tierra. Aunque las formas de habitar el mundo de muchos de estos pueblos difiera sustancialmente de la racionalidad económica metafísica, esta divergencia no se explica por un maniqueísmo en el que unos son los buenos y los otros los malos. Más bien es una cuestión pragmática, y no moral, aprendida a través de la experimentación, la prueba y el error, y un encuentro con aspectos biofísicos específicos de cada territorio, que ha ido edificando el acervo de conocimiento de los pueblos. Mediante un aprendizaje no formal, sino necesariamente empírico, estos pueblos han entendido que si se transgreden los ciclos naturales, o si se interviene en el momento inoportuno, se crea un desacoplamiento de la actividad humana y los procesos biológicos, lo

cual impedirá la reproducción material familiar y comunitaria. No es, vale insistir una vez más, la historia de unos buenos salvajes verdes que viven en una armonía perpetua, sino la emergencia de procesos coevolutivos de interacción recíproca, entre estas sociedades y la naturaleza, cuyos aprendizajes permearon la manera de comprender un mundo vivido regido por la égida de lo orgánico, y cuyos sentidos están acoplados a las condiciones ecológicas del lugar habitado.

Para los pobladores rurales hacedores de paisajes agrícolas, la manera de percibir, sentir, pensar y ubicarse significativamente en el mundo se ha encarnado de acuerdo con sus actividades cotidianas. Se ha interiorizado e impuesto inconscientemente, un modo muy particular de clasificar y experimentar lo real, aunque no siempre es posible que puedan traducirlo en un discurso racional (Leff, 2014). Más bien están corporizadas en los actos, según las condiciones históricas y las relaciones sociales de un grupo humano que se ha hecho a sí mismo transformando los ecosistemas e inventando hábitats en forma de terrazas, acahuales, huertos, milpas o camellones (Giraldo, 2016).

Un buen ejemplo de la continuidad entre el *ser,* el *hacer* y el *conocer* de los agricultores del Sur global es su horizonte temporal. Durante milenios los pueblos rurales han construido una manera de entender y vivir la vida que está en continua imbricación con ciclos como las lluvias y las sequías, la siembra y la cosecha, el invierno y el verano, la luna creciente y decreciente, o la fertilidad de las hembras para la reproducción. Ese mundo vivido es cíclico y no lineal, porque año tras año, vuelta tras vuelta, existe la certeza de que la naturaleza volverá a proporcionar el sustento de la familia. El apego a la base cíclica de la naturaleza hace que se cree un acoplamiento temporal de la actividad humana a estos procesos biológicos y permitir, en el tiempo, la reproducción material de las comunidades. Por supuesto, en la condición de hibridación de las culturas contemporáneas, este tiempo cíclico coexiste en tensión con el tiempo lineal e infinito del progreso. No puede perderse de vista que muchas de estas comunidades tienen constante relación con los mercados modernos, lo que hace que se creen sincretismos no fáciles de discernir. Aun así, podemos decir que, en la gnoseología de muchas comunidades rurales del Sur global, todavía la ciclicidad marca no sólo las épocas de las actividades productivas, sino también el ritmo de la vida cotidiana (Ziga, 2013).

En estas temporalidades con carga reiterativa no hay un comienzo y un fin entre los cuales se pueda comprender un desarrollo. Lo que hay es un proceso cíclico que no está determinado por ningún término final, sin teleologías ni objetivos a donde apuntalar. La circularidad

no termina en nada y no evoluciona hacia nada que no sea su propia continuación (Jullien, 2005). Al igual que en los ecosistemas, en los cuales todos los organismos producen desechos que constituyen alimento para otros, de modo que el sistema, como un todo, no produce desperdicios, sino que constantemente está retroalimentándose (Capra, 1998), la Agri-Cultura de corte milenario sabe que el humus del bosque enriquece el suelo de cultivo y que el estiércol de los animales domésticos sirve como abono para su huerto, en procesos circulares que no comienzan ni culminan.

Los policultivos son excelentes pruebas agroecológicas de estas formas de habitar mundos y derivar conocimiento mediante un relacionamiento pragmático con un mundo vivido. Se trata de saberes co-construidos mediante la experimentación colectiva, en los que se ha aprendido a encontrar asociaciones virtuosas y a unir partes mutuamente complementarias, como ocurre en las milpas mesoamericanas, en donde el maíz coexiste con el frijol, la calabaza, el chile, y los quelites. Saberes que emergen de la base local de cuerpos naturales, y que mediante un relacionamiento cotidiano, en la búsqueda constante del vivir bien, han sabido evitar la degradación del suelo habitado, resistir a la amenaza de enfermedades, y ofrecer una alimentación diversa y estable a la familia. Incluso, si se me permite ir más allá, no creo atrevido afirmar que los principios organizativos, los paradigmas comunitarios, y las estrategias de intercambios mutuos que rigen a tantas sociedades rurales latinoamericanas —como el trueque y la reciprocidad en actividades como las mingas, tequios o la mano vuelta—, han sido aprendidos de la pluralidad, el consenso, el mutualismo y la complementariedad del policultivo. Porque la agricultura, más allá de ser una fuente material de producción para asegurar la reproducción de la familia y la comunidad, es el origen de las representaciones culturales, las aprehensiones cognitivas, las identidades y los significados colectivos (Giraldo, 2014).

El saber de las campesinas y campesinos, independientemente de su origen étnico, no puede separarse de sus contextos de vida; emerge en continua imbricación con el lugar habitado. De ahí que el conocimiento en torno a las interrelaciones entre especies que se traducen en la diversidad productiva; la ciclicidad en la temporalidad inmanente a los ciclos agrícolas y temporales; la reciprocidad en las relaciones comunitarias, y la complementariedad entre el paisaje y las superficies de cultivo, sean aprendizajes que surgen a partir de la participación activa con el territorio habitado. Como diría el fenomenólogo Tim Ingold (2000), son saberes que emergen según la manera como la gente se

encuentre instalada en el mundo, y, por tanto, son indisociables a la acción y a los contextos naturales en los que las personas participan.

Un asunto muy importante, que va aclarando el punto al que quiero llegar, y que retomo de la fenomenología de Ingold, es que este saber del que hemos venido hablando, consiste en todo un corpus de conocimientos desarrollado durante muchas décadas y enseñado a cada generación a través del uso pragmático. El saber campesino, necesita de esa experiencia cotidiana, la cual es inseparable de los lugares en donde se mora. Es un tipo de saber totalmente dependiente de su relación con el medio. Se trata de saberes localizados, que no pueden pensarse al margen de su praxis cotidiana y de la experiencia del mundo, en la medida en que —parafraseando a Maturana y Varela (2003)—, existe una coincidencia continua entre el *ser* campesino, *hacer* Agri-Cultura y *conocer* el mundo vivido (Giraldo, 2013). Lo que recalco del argumento de Ingold, es que las prácticas campesinas no se transmiten de generación en generación, como la transmisión de genes entre padres e hijos. Son, en cambio, las relaciones entre agricultores insertas en contextos ambientales específicos lo que soporta la continuidad de una tradición técnica. Pero no sólo tradiciones técnicas. También la lógica propia de las economías campesinas no se "hereda" independientemente de su aplicación. Lógica que consiste en un flujo relativamente autónomo de producción y reproducción al interior de la unidad agrícola, en la que una parte es vendida parcialmente mientras que lo demás retorna al ciclo, en un proceso reiterativo de continuo retorno (Ploeg, 2010).

Es en este nivel donde pienso que opera la fractura, pues elementos autónomos propios de las tradiciones técnicas y las economías campesinas son atravesados por elementos heterónomos que cambian el contexto de donde surgen los aprendizajes y las prácticas cotidianas. Si la acción humana hay que verla circunscrita en una relación permanente y mutuamente constitutiva entre la gente y el medio ambiente, como asegura Ingold, habrá que ver cómo cambia la experiencia y la aprehensión del mundo de los campesinos una vez les es arrebatada la autonomía que mantenían con su territorio y son insertados a los circuitos globales de la acumulación de capital. Para dominar la naturaleza es necesario colonizar ontológica y epistémicamente a los pueblos: borrar la heterogeneidad y diversidad de mundos, para instaurar el único mundo del proyecto homogeneizante occidental. En otros términos: para sojuzgar los territorios y apoderarse de ellos es preciso modificar el *ser*, el *hacer* y el *conocer* de los agricultores, mediante la creación de poblaciones que aprenden, piensan y actúan, según la racionalidad económica de la modernidad occidental.

El tema que me interesa destacar es la manera como el capitalismo crea su propio Otro, lo fabrica activamente, convirtiendo la diversidad caótica en multiplicidades ordenadas, mediante la modernización de sus prácticas y la generación de relaciones de dependencia. Al fin creo que estos procesos de escisión ontológica y epistémica del lugar habitado, logran un proceso de desposesión mucho más efectivo y duradero que la expulsión física de los moradores de las tierras usurpadas, pues la colonización de los cuerpos es premisa de la creación de estructuras de larga duración para el acaparamiento de las tierras y la expansión del agroextractivismo a escala global.

DESTERRITORIALIZACIÓN *IN SITU* DE LOS PUEBLOS

Estamos intentando encontrar las piezas del rompecabezas para ir desentrañando los métodos usados por el capital con el fin de separar al campesino de sus tierras, sin necesidad de desplazarlo físicamente. En esta búsqueda la noción del territorio ocupa un lugar central. Para empezar debemos tener claro que el territorio no es una materialidad que pueda comprenderse independientemente de la intervención humana. Por el contrario, está íntimamente asociado y en continua actividad con las diversas formas como las sociedades significan, perciben y sienten los lugares. Es un híbrido, como diría Leff (2004), en el que lo simbólico se conjuga con lo orgánico y lo tecnológico. Lo anterior no quiere decir que la naturaleza y lo cultural se fundan en una mismidad. Más bien se trata de un juego de relaciones en donde el ordenamiento biofísico se articula con el ordenamiento imaginario y simbólico. Una compleja imbricación, en el que los símbolos de la cultura se entrelazan con la naturaleza; las palabras se entreveran con la cosas; los saberes, técnicas, sentidos, identidades e historias, se relacionan con el paisaje.

En otras palabras, estamos haciendo una lectura fenomenológica del territorio, en la que no partimos de personas a un lado y lugares en el otro —como bien observa Heidegger (1994d: 137) "el espacio no es un enfrente del hombre, no es ni un objeto exterior ni una vivencia interior. No hay los hombres y además espacio"—, sino ambos en constante interrelación. No comenzamos imaginando a los seres humanos desligados del mundo; sino involucrados activamente en un proceso de habitación, en donde las personas, desde el inicio, están-en-el-mundo, afectándolo y siendo afectados por él. Hablamos de un territorio desde

una postura no positivista; es decir, negando el supuesto de que los lugares están ahí y los sujetos van solo después a su encuentro. Estamos diciendo, al contrario, que el territorio es una red de interacciones dinámicas, que surge en movimiento a partir de nuestras herramientas simbólicas y biológicas que creamos con-otros-en-sociedad.

Se trata, pues, de pensar el lugar en interrelación con los cuerpos, los lenguajes y la historia biológica y social; siempre coo-emergiendo, coo-surgiendo, como fruto de la constante interacción entre los pueblos y sus ambientes naturales específicos (Varela, 2000). Lo que se busca es negar la idea de lugares ahistóricos, presociales y prediscursivos, y partir en cambio, de un concepto de territorio que deviene del embonaje de lo Real, con historias colectivas, relaciones asimétricas de poder y procesos discursivos de significación (Escobar, 1999). En pocas palabras: se trata de entender el territorio no como una cosa, sino como una relación entre la materialidad y la inmaterialidad, sin separación entre lugar y población.

Esta definición fenomenológica del territorio nos ayuda a ir construyendo una visión ampliada del fenómeno del acaparamiento de la tierra, reconceptualizado ahora como acaparamiento territorial. Y para ello, como hemos visto, no sólo se necesita de la apropiación física del espacio, sino también del control simbólico. La ofensiva territorial y la desterritorialización de los pueblos rurales que se ha venido agudizando en el mundo desde los albores del milenio, requiere necesariamente de una conjugación de desterritorialización material e inmaterial, de asociación entre la dominación político-económica y la dominación cultural-simbólica, sin que ninguna de las dos pueda darse por separado (Haesbaert, 2011). Lo que quiero insistir, es que para acaparar territorios no basta tener un dominio directo sobre la tierra —la caída de los más escandalosos intentos de despojos de tierras son prueba de ello—, sino que es imprescindible poner en marcha una serie de dispositivos mucho más sutiles y suspicaces, para que el poder termine disciplinando, no solo el espacio, sino también los cuerpos de los agricultores.

Los procesos de desterritorialización han sido siempre procesos de despojo físico y simbólico: del espacio biofísico habitado y de las perspectivas del *ser/hacer/conocer* atadas a estos lugares. Así ocurrió en la conquista americana, en la colonización africana del siglo XIX, en el proyecto “pacífico” del desarrollo, y en el acaparamiento territorial de nuestros días. El capitalismo crea a su Otro en dos fases: primero, desterritorializando las formas de habitar existentes, para luego territorializarlas según su propia racionalidad. La separación del productor de

los medios de producción —dirían Deleuze y Guattari—, tiene como condición primaria la destrucción de territorialidades previas para luego reincorporarlas como parte del sistema.

Se trata ni más ni menos, de una vorágine que desestructura las interrelaciones de espacio-tiempo, cambia los lugares física y simbólicamente, y moviliza cuerpos para re-incorporarlos como pieza funcional al engranaje de producción y agregación de valor. No solo para quienes son expulsados de sus tierras y son convertidos en proletarios agrícolas, sino también para todos aquellos que se quedan viviendo en un lugar transformado bajo la lógica de los monocultivos o son insertados a la lógica mercantil del paquete tecnológico para la agroexportación, la desterritorialización es una expresión de la desestructuración de sus mundos, modos de producción, temporalidades, significados y sentires, para ser integrados servilmente al agrocapitalismo a escala global.

INCLUSIÓN Y ARREBATO DE LA AUTONOMÍA

En la clase del 15 de enero de 1975 Michel Foucault (2014) mencionó dos tipos distintos de ejercicio de poder, los cuales me interesa retomar acá: el de la lepra —un sistema basado en la exclusión—y el de la peste —sustentado en la inclusión—. A los leprosos, como se sabe, se les desterraba y confinaba en áreas aisladas de todo contacto con el resto de la sociedad como medida profiláctica para evitar el contagio a las perso-nas sanas. Los lazaretos —como se denominaban estos territorios de secuestración— frecuentemente estaban delimitados por una cerca de alambres de púas para evitar la circulación de personas enfermas hacia afuera y dentro del cerco sanitario. La reclusión estaba controlada por vigilantes, quienes fungían como guardias que aseguraban la reclusión de los enfermos durante toda su vida (Corzo, 2011). Se trataba de prácticas de marginación, rechazo, expulsión y exilio por medio de las cuales se cercaba territorialmente a una población anormal para purificar a la sociedad a través de la ruptura de relaciones con los individuos sanos. Foucault, en esta conferencia sostenía que si bien el modelo de exclusión del leproso es una clase de poder que sigue operando en instituciones como las cárceles o los hospitales psiquiátricos, no es el tipo de poder más extendido en las sociedades contemporáneas, y, en cambio, el modelo con más fortuna histórica y que mejor explica las relaciones de poder de nuestros días es el de las ciudades apestadas.

A diferencia, de la lepra, en el modelo de control de la peste no se busca excluir al enfermo, sino incluirlo, teniéndolo bajo ciertas coordenadas de control. Su propósito no es marginar, sino al contrario: incorporar al apestado a un fino sistema epidemiológico para ejercer poder sobre su cuerpo. Según el filósofo francés, cuando una ciudad francesa entraba en cuarentena como respuesta ante la peste, se efectuaba una división de la urbe entre distritos, barrios y calles. A cada distrito y barrio, le correspondía un inspector, y a cada calle un centinela que vigilaba cada una de las puertas. Al inicio de la cuarentena todos los ciudadanos debían dar su nombre, el cual se inscribía en una serie de registros. Los inspectores tenían que ir todos los días, casa por casa, a pasar la lista y las personas debían salir por una ventana cuando su nombre era llamado. En caso de que alguien no apareciera se daba por descontado que estaba en la cama enfermo, y por tanto se tenía que intervenir. Michel Foucault en esta conferencia decía que una organización así es antitética a la de la lepra, pues no se trata de exclusión, ni rechazo, sino de una cuarentena que busca incluir a las personas en un sistema, en la cual no se intenta establecer distancia, sino cercanía para determinar si los individuos se ajustan o no a una determinada regla.

Considero que las consecuencias del análisis del poder son muy distintas cuando se interpreta el modelo a la luz del control de la lepra que cuando se analiza desde la óptica de la peste. No es lo mismo tomar al sistema capitalista como una estructura que tiende a generar exclusión y marginación, que tomarlo como un modelo cuya función no es excluir, prohibir, marginar y reprimir, sino por el contrario: incluir, incorporar, intervenir y transformar individualidades de acuerdo con su propio proyecto de organización política y epistémica. La crítica desde la visión de la lepra, nos lleva a la conclusión de que el sistema marginador se debe cambiar por uno inclusivo; mientras que si hacemos la crítica usando "el modelo peste" llegaremos a un corolario radicalmente opuesto: el problema no es incluir a los excluidos, sino crear las condiciones para evitar su incorporación funcional al sistema.

La misma acumulación originaria puede leerse desde la perspectiva de la peste como un proceso de incorporación: desposeídos que fueron incorporados como mano de obra asalariada a un sistema en donde, por primera vez en la historia, la fuerza de trabajo era mercantilizada. Pero también en nuestro tiempo, esa supuesta población excluida, prescindible y excedente, que tanto nombran ciertas vertientes de izquierda, en realidad no lo es. Muy al contrario, se trata de población incluida en el sistema en la marginalidad. Aquellos que migran del

campo a la ciudad, que traspasan las fronteras nacionales, o individuos originarios de las ciudades —no siempre de sectores populares y algunos bastante bien calificados— que nunca logran encontrar un empleo, están, a decir verdad, incluidos a la globalización económica neoliberal. En los márgenes de su aparente "exclusión" desempeñan la función de mantener la mano de obra barata, pues son usados para generar el chantaje de que deben agradecerle al explotador por ser explotados —"si no está contento con su salario, hay filas de personas que trabajarían por la mitad de lo que usted lo hace"—, además de que legitiman la autoridad policial estatal al crear sensación de inseguridad. Su función, en este último aspecto, consiste en que la gente "bien insertada" no pida menos, sino más represión, más cámaras en los semáforos, mayor vigilancia, un ojo del poder cada vez más acuciante.

Habrá que ver hasta qué punto los nuevos desposeídos por el acaparamiento territorial del nuevo milenio están siendo refuncionalizados de esta manera. Pero lo que sí queda claro es que el poder es mucho más eficiente cuando no excluye sino incluye. Cuando el poder es más imperceptible, cuando en lugar de sentir el yugo de la violencia directa, los supuestos "excluidos" se saben parte de las fuerzas del desarrollo. Aquí el poder es menos costoso, más eficiente, más duradero. Si es verdad, que el capitalismo, es, ante todas las cosas, una maquinaria voraz que engulle a la población para hacerla pieza de su engranaje constitutivo; y que la función del desarrollo es incluir homogenizando: crear uniformidades, insertar a las poblaciones servilmente a la versión estadunidense del proyecto occidental, es necesario prestar atención a los procesos de inclusión gobernados por las instituciones internacionales, que son, en últimas, las que anuncian los mecanismos de poder que serán puestos en marcha en cada una de las naciones.

Para el caso del acaparamiento territorial, organizaciones como la FAO o el Banco Mundial aseguran que lejos de ser indeseable la inversión agrícola que ha venido creciendo desde el desplome de la financiarización, es necesario aprovechar las oportunidades que se abren. Sólo es necesario que no excluyan a la población, sino que la incluyan. Como asegura un informe de la FAO (2012: 74):

> La inversión corporativa a gran escala en agricultura puede suponer una oportunidad. Puede contribuir a subsanar grandes déficits de inversión en países pobres con abundantes recursos naturales pero sin capacidad para hacer grandes inversiones a fin de mejorar la productividad. Puede ayudar a la creación de infraestructuras, así como a la transferencia de tecnología y conocimientos técnicos. Otros posibles beneficios son, por ejemplo, la generación de empleo e ingresos y beneficios derivados de las exportaciones.

El discurso va en la lógica de incorporar a las comunidades campesinas e indígenas mediante sistemas de subcontratación como la agricultura por contrato, las empresas de participación conjunta, y los vínculos empresariales entre las cadenas del agronegocio y las cooperativas de pequeños productores:

> La inversión corporativa a gran escala en agricultura no tiene que conducir necesariamente a la transformación de la pequeña agricultura en agricultura a gran escala...existen otros modelos de asociación más incluyentes que tienen mayores probabilidades de alcanzar objetivos de desarrollo deseables mediante una combinación adecuada de los activos de agricultores locales y corporaciones inversoras. En estos modelos, los agricultores locales proporcionarían su propia mano de obra y los conocimientos locales, mientras que los inversores corporativos aportarían capital, acceso a los mercados y tecnología y conocimientos especializados. Los pequeños productores podrían así realizar inversiones para mejorar la productividad en sus propias explotaciones agrícolas (FAO, 2012: 77-78).

Los modelos del "agronegocio incluyente", consideran además los contratos de arrendamiento —que permiten a los grandes agronegocios arrendar tierra de pequeños y medianos agricultores o hacer contratos de aparecería de las corporaciones agroindustriales a los campesinos—, y vínculos mediante cooperativas para el encadenamiento al agronegocio, y cadenas de alto valor para la exportación, como los biocombustibles:

> Es esencial que las comunidades agrícolas que durante mucho tiempo se han sostenido con ingresos escasos superen las concepciones erróneas acerca de los biocombustibles. La producción de bioenergía representa una buena oportunidad para impulsar las economías rurales y reducir la pobreza, siempre y cuando esta producción se ajuste a los criterios de sostenibilidad. Además, dicha producción sostenible de los pequeños agricultores no supone amenaza alguna para la producción de alimentos. Constituye una oportunidad para conseguir rentabilidad y para reavivar a las comunidades rurales (FAO, 2008: 113).

Según el discurso desarrollista neoliberal de estas organizaciones, las grandes plantaciones pueden ofrecer ventajas como la construcción de infraestructura, transferencia de tecnología, estímulo a la innovación, incremento de la productividad, generación de puestos de trabajo y estímulo al crecimiento. Por eso la recomendación consiste en que los Estados atraigan a los inversores, ofreciendo "facilidad para hacer negocios que favorecen la acumulación de capital en la agricultura"

(*Ibíd.*: 59). Para ello es necesario crear un clima favorable a la inversión, haciendo que se respeten los derechos de propiedad privada, regular instituciones de modo que permitan actuar a los mercados, favorecer industrias dinámicas de suministro de insumos, ampliar el acceso a los servicios financieros para la puesta en marcha de los proyectos productivos, apoyar la investigación y extensión agrícola, crear servicios públicos esenciales, fomentar mano de obra cualificada, y facilitar el acceso a paquetes tecnológicos que incluyan maquinaria, fertilizantes, agroquímicos y semillas genéticamente modificadas. El papel del Estado —dice el más importante informe sobre desarrollo agrícola que ha escrito recientemente el Banco Mundial (2007)—, consiste en corregir las fallas del mercado, regular la competencia, establecer asociaciones público-privadas, fomentar la competitividad y respaldar la inclusión de los pequeños productores y trabajadores rurales a las cadenas de valor para los mercados nacionales y la exportación.

En esta "nueva agricultura" —subraya el mismo informe—, a las comunidades rurales se les deben ofrecer oportunidades para salir de la pobreza a través del empleo en los enclaves agroindustriales y por medio de su encadenamiento a las líneas productivas de alto valor. De esa manera los "campesinos empresarios" se convertirán en proveedores de los modernos mercados, y así aprovecharán la diversidad del mundo rural en donde "conviven armónicamente" pequeños, medianos y grandes productores:

> …La heterogeneidad económica y social es una característica distintiva de las zonas rurales. Propietarios de grandes explotaciones comerciales coexisten con pequeños agricultores. Esta diversidad se observa también dentro de este último grupo. Los pequeños agricultores comerciales llevan los excedentes de su producción a los mercados de alimentos y participan de los beneficios de la expansión de mercados para la nueva agricultura de alto valor […] La "nueva agricultura" está impulsada por empresarios privados integrados en amplias cadenas de valor que vinculan a los productores con los consumidores, e incluyen a numerosos pequeños agricultores con espíritu emprendedor, apoyados por sus organizaciones (Banco Mundial, 2007: 6-8).

La visión del desarrollo agrícola basado en la gran plantación con paquetes tecnológicos orientados hacia la exportación, requiere ofertar una educación que estimule una lógica empresarial y la adquisición de habilidades técnicas del agroextractivismo, para que los "nuevos emprendedores" puedan insertarse a las "oportunidades" de los mer-

cados globales emergentes. Como podrá observarse se trata de una empresa de incorporación, y no de exclusión, que pretende ser aplicada a casi la mitad de la población humana —tres mil millones de personas según las estimaciones del mismo Banco Mundial—. Un enorme proyecto de la geopolítica agraria en donde la educación constituye el brazo político por excelencia para que estos pueblos dejen de ser lo que son, y se inserten al mundo de la globalización neoliberal.

Aun así lo más importante no es esa construcción abyecta del Otro, según los principios de la racionalidad económica, porque a pesar de sus intenciones, la educación agroempresarial nunca cumplirá su objetivo de volver a los pueblos completamente mercantiles. El riesgo no es tanto lo que logre la pedagogía en la promoción de su propaganda, sino en su capacidad de impedir la aparición de la creatividad, la imaginación colectiva, y las inteligencias distribuidas. La heterotomía, entendida como la regulación impuesta por un agente externo, no es tan eficiente produciendo sujetos, como evitando que las alternativas emerjan. Un sistema apaciaguador e inmovilizador que es menos bueno estandarizando el producto humano, que adormeciendo y embruteciendo.

El objetivo tácito de la "Nueva Agricultura" es la de despojar a los pueblos de su propia cultura para occidentalizarlos, uniformarlos y moldearlos en forma de *homo economicus*. La educación, como retoman Esteva, Prakash y Stuchul (2002) de Tolstói, ha sido desde sus orígenes "la intención consciente de transformar a alguien en algo" (*Ibíd.*: 47). Y ese algo es la construcción de individuos pasivos, disciplinados y obedientes al servicio del capital. La educación empresarial del agroextractivismo, como lo pretende el discurso colonial del desarrollo agrícola de estas organizaciones, consiste en imponer disciplina y control, generar dependencias e incapacidades. Transformar a los campesinos en obedientes consumidores de los paquetes biotecnológicos e integrarlos a la agricultura empresarial especializada, orientada hacia la maximización de utilidades y la dependencia al mercado.

La orientación desarrollista —que siguen con particular aplicación los ministerios de agricultura y desarrollo rural de los países del Sur global—, consiste en modernizar el campo, favorecer la inversión del gran capital transnacional, orientar la producción de acuerdo con las ventajas comparativas y la vocación exportadora, y auspiciar todos los esquemas asociativos para subsumir a los pequeños agricultores al sistema de explotación. El resultado al final ya lo sabemos: incremento de las relaciones de dependencia que se traduce en una disminución radical de las posibilidades que estos pequeños agricultores pueden seguir (Ploeg, 2010). Y es que una vez los mundos de vida de las comu-

nidades rurales están integrados en la circulación global de mercancías, se hacen vulnerables a las caídas de los precios, al incremento de los costos de insumos comerciales, a los aumentos de impuestos, a los riesgos fito y zoosanitarios derivados de la implantación de monocultivos y de especies animales comerciales, y a las cláusulas leoninas de los contratos de asociación.

El desarrollo rural, desde sus inicios, ha sido un excelente medio de intervención en la vida de los pueblos rurales, que bajo la promesa de la ayuda y la creación de expectativas, ha logrado crear dependencias incapacitantes y un sistema de necesidades amparado en la racionalidad económica moderna (Illich, 1996). Mediante despojos, ontologicidios y epistemicidios, ha ido transformando a la gente en clientes de servicios —como la extensión rural y transferencia de tecnología—, antaño ofertada por los gobiernos, pero hoy delegada a empresas privadas a través de la delegación de una "acompañamiento" a "campesinos empresarios" aliados con grandes empresas agroextractivas. Y aquí es donde está el cambio de la nueva geopolítica agraria. Pues aquella tarea que desde los años setenta hacían los programas estatales para llevar la revolución verde a las familias campesinas, hoy pretende ser transferida a inversores privados, para que se conviertan en "acompañantes" y "socios" de los "nuevos emprendedores". De este modo se cumple el propósito de reducir los costos que implica expandir geográficamente el agronegocio industrial y contribuir así a la ampliación de la reproducción del capital.

La clave del asunto está en comprender que en el mismo hecho de encargar esta responsabilidad a los capitales individuales, se está favoreciendo que esos mismos agentes privados sean quienes asuman las decisiones sobre el *qué, cómo, dónde* y *cuándo* sembrar y comercializar. Al final ese inmenso poder se traduce en una manera de control territorial, pues el control de extensas superficies de tierra, termina en manos de los grandes empresarios agroindustriales. Por eso insisto: el acaparamiento de tierras no debe definirse como la simple monopolización de tierras por parte de algunos inversores privados, sino que debe replantearse como toda una forma de *control territorial* por parte de un puñado de capitalistas particulares quienes actúan en colusión con los Estados nacionales y los organismos multilaterales. Porque como sugería Marx en su carta a Vera Zasulich, "a fin de expropiar a los agricultores no es preciso echarlos de sus tierras". En realidad para acaparar territorios no basta con tener el dominio directo sobre la tierra. A veces es mucho más efectivo no prescindir de las comunidades locales, sino integrarlas a las lógicas de las plantaciones agroindustria-

les, para lo cual necesita desterritorializar sus saberes y reproducir un discurso acoplado con las ontologías duales de la modernidad.

Con el modelo de la "agricultura por contrato" además el capital soluciona el problema de la fuerza de trabajo. Tras la promoción de "sociedades" entre el agrocorporativismo y los pequeños agricultores, se esconde el propósito de que los primeros obtengan plusvalor de los segundos. De esa forma los que antes eran campesinos independientes se convierten en operarios dependientes del encadenamiento agroindustrial. Porque los acuerdos son bastante asimétricos, pues las empresas para las cuales trabajan los agricultores despojados de su propia capacidad de autodeterminación (Navarro, 2016) prometen prestar asistencia técnica, gestionar créditos y subvenciones, con la condición de que les sea vendida la producción. Los pequeños agricultores asumen todo el riesgo, quedan con la deuda, y se les descuentan del pago, los costos de los insumos y la asistencia técnica. En cambio para las empresas el negocio es redondo: se adueñan indirectamente del trabajo ajeno sin contraprestación alguna, y "aseguran un abastecimiento de la materia prima que necesitan para la elaboración de sus alimentos procesados sin hundir, en ningún momento, las manos en la tierra" (Duch, 2017).

El experimento más grande de este proceso de apropiación territorial mediante estrategias de *inclusión* lo constituye la iniciativa denominada *La Nueva Visión para la Agricultura* del Foro Económico Mundial. Se trata de un programa "basado en el mercado" que, hasta el 2017, se encontraba operando en 21 países de África, Asia y América Latina, y había movilizado $10 500 millones de dólares, para hacer intervenciones en la vida de 10 millones de agricultores. El programa, en el que participa el G7 y el G20, está liderado por 31 de las transnacionales más grandes del mundo[9], y se ha propuesto desarrollar nuevos modelos de asociaciones entre las corporaciones y los agricultores.

El ejercicio de poder sobre los territorios sin que medie la expulsión previa de los pueblos, es lo que Rogerio Haesbaert (2001), llama una desterritorialización en la inmovilización. Surge cuando el mando de los territorios no es determinado por sus habitantes, sino cuando queda bajo potestad de otros. Así emerge una desterritorialización

[9] A.P. Møller-Maersk , A.T. Kearney, BASF, Bayer , Bunge, Cargill , Carlsberg Group , CF Industries Holdings , Deloitte , DuPont , Heineken Global Supply Chain, International Finance Corporation , Louis Dreyfus Company Asia , McKinsey & Company, Mondelez International , Monsanto Company , Nestlé , Novozymes , PepsiCo, Rabobank International, Royal DSM, Sinar Mas, Agribusiness & Food, Swiss Re, Syngenta International, The Coca-Cola Company, The Rockefeller Foundation, Unilever, UPL Limited, Wal-Mart,Wilmar Investment Holdings, Yara International (World Economic Forum, 2017).

sin desplazamiento físico, pues elementos heterónomos fracturan las decisiones y las formas específicas de habitar de las comunidades rurales. Al ser incorporados a los flujos globales de la acumulación de capital, los pueblos objeto de esta operación, acaban por perder el "control sobre sus bases territoriales de reproducción y referencia" (2011: 211), lo que significa perder la autonomía de sus propias vidas al ceder "el control sobre su espacio de reproducción". La nueva geopolítica de desarrollo agrícola trata de insertar todos los territorios posibles a las conexiones globales de acumulación de capital, lo que significa, en palabras de este geógrafo, una "territorialización desterritorializante", pues al final se disocia al campesino de su tierra, una vez se logra dominar sus prácticas, sus saberes, sus campos de enunciación y la manera de estar instalados en el mundo.

Es claro que la condición insoslayable para la expansión del capital es la escisión de los pueblos de sus condiciones materiales y simbólicas de existencia (Porto-Gonçalves y Leff, 2015). Sin embargo, esa separación se pone en marcha no sólo mediante un desplazamiento físico como ya vimos, sino por la imposición de un régimen de verdad, el cual, reproduce ciertos conocimientos y certezas, al mismo tiempo que excluye todos los discursos y prácticas que no le sean útiles al régimen de verdad del desarrollo agrícola.

CONTROL DE LOS CAMPOS DE ENUNCIACIÓN[10]

Setenta y dos mil cuatrocientas repeticiones
crean una verdad. ¡Idiotas!

Aldous Huxley

La interpretación del control territorial no puede prescindir del papel del lenguaje en la configuración de "mundos". De hecho partimos de la necesidad de abandonar la noción de lugares prediscursivos y abordar el análisis de la territorialidad desde una perspectiva que incluye los campos de enunciación. Lo que es importante es destacar los efectos del lenguaje en la percepción de la realidad. Como ha hecho notar la escuela fenomenológica, hermenéutica y postestructuralista,

[10] Algunas de las ideas centrales que tomo para elaborar este apartado fueron publicadas con anterioridad con el nombre: Giraldo, O.F. "El discurso moderno frente al "pachamamismo": La metáfora de la naturaleza como recurso y el de la Tierra como madre", *Polis Revista Latinoamericana,* 11 (33): 219-233. 2012.

el hecho de aprehender y percibir de cierta manera, y no de otra, está vinculado a las posibilidades del lenguaje del que se hace parte. Es el recurso con el que disponemos como humanos para expresar una realidad de muchas otras que podrían ser posibles. Como anotaría Wittgenstein (1988), estamos predispuestos a pensar, a percibir, e incluso a sentir de un modo particular, conforme a los imaginarios heredados por la pertenencia a una comunidad lingüística específica.

Como lo mencioné en otro lado (Giraldo, 2012), el lenguaje es un mediador entre nosotros y el mundo en el que vivimos y que compartimos con otros en sociedad. No es que recuperemos las características del entorno y podamos comunicarlas objetivamente, porque el lenguaje no denota un reflejo objetivo de la realidad, sino que es una herramienta con la que proyectamos creativamente "mundos". No copia lo existente independientemente de los sujetos, sino que es un mediador que "construye realidades". El lenguaje tiene esa enorme capacidad de mediar entre nuestro cuerpo y el medio para verlo de una manera, y hacer "surgir" realidades que traemos a la mano en nuestra experiencia compartida del mundo (Maturana y Varela, 2003). Por eso quiero prestar atención a esa dimensión creativa del lenguaje, en la que "al decir se hacen cosas" —como anotaría Austin—, como lo es la proyección de imágenes que son evocadas a aparecer en los colectivos por medio de las palabras.

Pues bien, según vimos en el capítulo anterior el discurso del desarrollo está permeado de cabo a rabo por una racionalidad económica antropocéntrica, la cual parte de sujetos racionales que manipulan a voluntad objetos inertes según las necesidades de producción y consumo. Este orden del discurso representa todos los sectores del mundo en términos de productividad, rendimiento, rentabilidad, eficiencia, o utilidad, re-significando los órdenes simbólicos y la vida misma, según los criterios de los códigos económicos (Leff, 2004). Los benefactores rurales de la "ayuda institucional" son renombrados como "emprendedores", "pequeños o medianos productores" o "empresarios agrícolas" en los proyectos de las agencias del desarrollo; y son diagnosticados y analizados minuciosamente en indicadores de "competitividad", "productividad" y "ganancia". Asimismo la naturaleza, en esta particular manera de construir realidad, es nombrada como "recurso natural", "capital natural", "recursos genéticos", "material vegetal", "servicios ambientales", "bienes o activos naturales" o "*commodities*" y se habla de la relación simbólico-biótica con expresiones como "explotación", "uso y control", "manejo" o "administración y gestión"; ejemplos todos, en los que se evidencia cómo en el lenguaje del desarrollo la natura-

leza toma forma de objeto y mercancía, y cómo nuestras relaciones vitales se expresan como si se tratara de una transacción.

Lo anterior no es un asunto menor, porque las palabras no son neutras. Llevan marcas de poder que conducen a los interlocutores a proyectar "un mundo". Este tipo de discurso abre la imaginación y conduce la percepción de acuerdo con las imágenes modernas que separan la cultura de la naturaleza y expresan el dominio de los seres humanos sobre la tierra. Su carga semántica trata los ecosistemas como simples objetos disponibles, economizables y capitalizables (Noguera, 2004). En esta capacidad creadora del lenguaje, la figura de la metáfora ocupa una función fundamental. Y lo es porque la metáfora en lugar de decir "esto es como aquello" a manera de comparación analógica, indica que "algo *es* aquello" (Ricoeur, 1980), como ocurre cuando se dice: la naturaleza *es* un "recurso", o el campesino *es* un "un pequeño agroproductor empresarial". Estos enunciados metafóricos no son simples formas de hablar, sino potentes instrumentos políticos que crean imagen, "hacen ver", fundando significaciones economicistas y cosificadoras del mundo.

Cuando el discurso sugiere por ejemplo que no respiramos, sino que recibimos un servicio ambiental, en realidad se está construyendo un régimen moderno de verdad sobre la naturaleza. Porque poco a poco, a fuerza de repetirlo, las metáforas de cuño economicista se van convirtiendo en una manera de hablar común que va configurando un modo metafísico de afección y percepción. El uso de este tipo de enunciados metafóricos, si bien hace parte de los supuestos ontológicos de la tribu de los modernos, cuando interviene los mundos de vida de los pueblos genera creencias perceptivas y reproduce el poder al hacer que la vida y el trabajo sean vistos según los lentes de la racionalidad económica. El dogma del desarrollo ha venido a transgredir la vida de las comunidades agrarias, pastoras y pescadoras, evocando imágenes procedentes de la modernidad por medio de expresiones metafóricas, las cuales, al ser repetidas constantemente, han terminado por convertirse en axiomas incontestables.

Los regímenes tecnológicos, culturales y representacionales asociados a los discursos de la "nueva agricultura" han logrado urdir cicatrices semánticas entre quienes las asumen y reproducen, pues las metáforas procedentes de la racionalidad económica al ser adoptadas y circuladas por la población, reproducen el régimen lingüístico y el sistema de verdades del que depende el agroextractivismo para mantener su hegemonía. Falta contar con mayor información empírica para responder si las comunidades que han asumido en sus narrativas las

metáforas mencionadas, han terminado por concebir el agua, la tierra, los minerales, o los bosques como un activo cuantificable para resolver las necesidades de la humanidad, o si han encarnado la creencia de que la especie humana cuenta con el mundo a su entera disposición. Mi respuesta provisional es que los pueblos no son agentes pasivos y no por enunciar metáforas propias de las ontologías modernas, o insertarse al mercado, pierden de inmediato la visión de sus mundos. Pero no podemos engañarnos. Es muy evidente como los pueblos rurales se tornan cada vez más modernos.

Aun así tenemos que hilar todavía más fino. Las enunciaciones economicistas en realidad no pueden imponerse como si se pudiera transmitir ideológicamente todo un cuerpo de significados a las personas de manera independiente a sus contextos de vida. Más bien esas convenciones verbales son encarnadas y se convierten en disposiciones permanentes (Bourdieu), una vez que las comunidades encuentran congruentes estas enunciaciones metafóricas con su propia experiencia. Para enactuar un discurso, como señalaría Ingold (2000), es necesario que se realicen comparaciones entre su propia práctica cotidiana, sus experiencias sensoriales, y todas las construcciones lingüísticas que terminan afectando las percepciones de estos campesinos sobre el mundo que les rodea. La percepción, indica Ingold, es el resultado de un encuentro con el mundo y desde el mundo; un proceso de participación activa con el medio, en donde se percibe lo que se percibe, según las condiciones contextuales y las características ambientales específicas. Como insisten los fenomenólogos, aprehender no consiste en tomar una visión “sobre” el mundo, como si estuviera “ahí afuera” y tuviéramos que caer en paracaídas sobre una realidad que nos antecede (Varela, Thompson y Rosch, 1997). Aprehender, por el contrario, significa involucrarse, habitar, tomar una visión “en su interior” (Ingold, 2000). Habitamos-en-un-mundo-con-otros, por lo que nuestra forma de *estar* y de *ser* coo-surge de acuerdo con una historia de relaciones entre el cuerpo humano, el lenguaje y un ambiente vivido. Nuestra percepción aparece según el lugar y las relaciones sociales desde las cuales lo experienciemos.

Conocer el mundo implica descubrirlo en forma directa mientras el cuerpo se mueve en un ambiente específico (Ingold, 2000), por eso, el discurso que intenta imponerse a los habitantes rurales no es adquirido de manera pasiva: está acoplado y en continua emergencia según los ámbitos de vida en los que estos hablantes participan. La separación naturaleza/cultura que subyace a las prácticas agronómicas y zootécnicas, y las discursividades dicotómicas del desarrollo rural, solo

pueden ser asimiladas cuándo de forma práctica y permanente se vive en un mundo dominado por estas significaciones dicotómicas como ocurre cuando se percibe desde plantaciones uniformes de palma, soya, caña de azúcar o pastizales. No puede pensarse el *conocer,* el *hacer* y el *ser,* independientemente a los contextos en los que las personas se encuentran. Lo que estas personas perciban de su mundo, y como lo nombren, dependerá del modo de involucrarse con el ambiente en el que se encuentran sumergidas.

Lo que quiero resaltar es que los relatos modernos se corporizan sólo cuando se vive cotidianamente de manera congruente con las significaciones procedentes de estos relatos. En otras palabras: las expresiones metafóricas mencionadas pueden ser enactuadas cuando, por mencionar un ejemplo, los agricultores ya no pueden reservar la mejor parte de la cosecha para la próxima siembra, o cuando se asumen labores asociadas a la extracción de nutrientes como el uso de tecnología altamente mecanizada, la siembra directa de semilla transgénica y la dosificación de fertilizantes y pesticidas de síntesis química. La escisión entre naturaleza y cultura que subyace a los relatos economicistas del desarrollo rural, es interiorizada en las corporalidades de las poblaciones objeto de la modernización, una vez se asumen las prácticas y saberes propios de la modernidad agroextractivista y se habita en un mundo dominado por las estéticas geométricas propias del monocultivo. De manera que la función metafórica del lenguaje en la que se hacen cosas al hablar, como el hecho de que la naturaleza "se haga ver" como un objeto a ser explotado, y la vida misma como si todos fuéramos comerciantes que realizamos transacciones en el mercado motivados siempre por el afán de lucro, cobra fuerza cuando la desterritorialización de los mundos vida van atadas a esta forma particular de enunciar el mundo.

Al final, como sugiere Foucault, el poder es mucho más efectivo cuando no es coercitivo, sino cuando se apoya en la creación de un sentido común. Cuando crea certezas, rituales de verdad que son aceptados como incuestionables, y una vez el mundo de la vida cotidiana se somete a ciertos órdenes del discurso. En el caso del agroextractivismo la mundialización de la modernidad se sustenta en una lógica economicista que atraviesa todo el lenguaje, la cual, como asegura Porto-Gonçalves (2006), no sólo divorcia a los campesinos de la naturaleza, sino que los separa entre sí, individualizándolos; fracturando sus entramados comunitarios, sustrayéndoles la autonomía que mantenían con sus territorios, e insertándolos en la ontología propia de la competencia mercantil.

AGRONEGOCIO Y RENTA TERRITORIAL

Hasta ahora hemos seguido la tesis de la *incorporación* desde la creación activa del Otro y la producción de sujetos afines a la racionalidad económica y el orden de significaciones que estructuran la ontología de la modernidad. Es la estrategia desarrollista clásica para universalizar el proyecto moderno a escala global. Engendrar al otro desde la mismidad de modo que resulte útil para los afanes de la reproducción del capital. Recordemos el argumento: el crecimiento capitalista no se da el lujo de mantener ningún territorio al margen de su dinámica de valorización, y por eso es importante incluir todo lo que se encuentre a su paso al interior del sistema. Sin embargo, en la agricultura este objetivo es más difícil de lo que parece, pues resulta prácticamente imposible acaparar todas las tierras del orbe para transformarlas en uniformes plantaciones agroindustriales. En la medida en que existen tierras con baja fertilidad, difíciles de acceder, y con infraestructura precaria, es muy costoso para los inversionistas invertir en monocultivos intensivos directamente. Es más viable, en cambio, poner a disposición del capital los predios en los que millones de personas cultivan de manera indirecta.

Para este propósito los Agri-Cultores del Sur global resultan imprescindibles. No solo porque son ellos quienes cultivan y pastorean en tierras con estas características, sino ante todo porque reunidos constituyen una fuerza económica de dimensiones abismales. Un campesino en Nyéléni, Malí, lo dijo con precisión: "los campesinos somos los mayores inversionistas del mundo" (LVC, 2016). Los datos le dan la razón: sumados poseen más de la mitad de las tierras de cultivo en todo el mundo, es decir, una superficie estimada en 764 millones de hectáreas, más de lo que engloban las tierras poseídas por el agrocapitalismo latifundista (ETC group, 2009). En otras palabras, juntos tienen una capacidad económica mayor a la que pudiera tener cualquier firma transnacional, y de ahí la necesidad de no excluirlos, sino incorporarlos al capitalismo globalizado. Pero si el capital se toma tanto trabajo en homogeneizarlos mediante la empresa desarrollista, tiene que haber una explicación menos descriptiva y más teórica del porqué de este tedioso proceso.

Pues bien, parece que una buena respuesta está en el análisis de la renta, que retoma Armando Bartra (2006) del tercer tomo de *El Capital*. Según este autor la supervivencia del campesinado, a pesar de su anunciada extinción, se debe a que el capitalismo no podría existir sin

campesinos, conclusión a la que llega al analizar la renta territorial. El sistema depende de ellos, no sólo porque son proveedores de mano de obra estacional y barata para la agricultura comercial[11], sino ante todo porque en la agricultura —así como todas las demás actividades que dependen directamente de bases naturales como la minería o la extracción petrolera— se presenta el fenómeno de la renta diferencial.

La explicación de Bartra puede resumirse del siguiente modo: la actividad agrícola se basa en la tierra: un bien natural escaso y con diferentes calidades de fertilidad y ubicación. Esa característica hace que las mejores tierras sean monopolizadas por capitalistas individuales mientras que las tierras menos mecanizables, más estériles y de más difícil acceso quedan en manos de pequeños agricultores. De esa manera se conforma una estructura agraria en la que coexisten grandes latifundistas con medianos y pequeños agricultores, los cuales concurren al mercado con distintas productividades. Sin embargo, en la medida en que se requiere que aún en las peores tierras se obtenga una ganancia o por lo menos se recupere el costo, el precio de los productos agrícolas no se define en torno a los costos de producción medios —como ocurre en la industria— sino con base en los costos de las tierras con menos fertilidad y con peor ubicación respecto al mercado. Esta manera de fijación del precio característico en la agricultura hace que la sociedad tenga que sufragar un sobrecosto, un pago de más, por los productos agrícolas, el cual se reparte entre los capitalistas que acaparan las mejores tierras una vez han recuperado la inversión y obtenido una ganancia media (Bartra, 2006).

Lo que quiere asegurar el autor es que esa "ganancia extraordinaria", o renta, que es apropiada por los agrocapitalistas, provienen del fondo común del capital global, el cual, a su vez, no puede originarse de otro lado sino del excedente producido por el trabajo. Digamos que la renta la desembolsamos todos como trabajadores y consumidores, al pagar un sobreprecio por los alimentos; una especie de tributo que es distribuido entre los terratenientes poseedores de las mejores tierras. Ésta es principalmente la razón que explica por qué el capitalismo construye una estructura agraria dual compuesta por unidades capitalistas —grandes y medianas— y unidades campesinas: la necesidad de que las segundas contribuyan con su producción a favorecer

[11] El campesino vende solo parte de su fuerza de trabajo porque es solo un ingreso complementario a sus ingresos como productor directo, y por tanto está dispuesto a trabajar por un salario menor. Sin campesinos nadie estaría dispuesto a trabajar solo durante las cosechas y la sociedad como un todo, tendría que pagar el resto del ingreso necesario para la subsistencia del empleado estacional, por eso, el capitalismo puro, es imposible en la agricultura (Boltvinik, 2009).

la apropiación de la renta diferencial de las primeras (Bartra, 2016). Sin embargo, acá está el detalle. Al inversor agrícola no le sirve un campesino autónomo que produzca bajo su propia racionalidad alimentos provenientes de sus excedentes de cosechas para ser vendidos en mercados locales. Por el contrario, necesita de un "campesino empresario", moderno y mercantil, que produzca sus mismos productos pero con rendimientos mucho menores a fin de que perdure y se incremente su renta extraordinaria.

Lo anterior es una buena forma de entender por qué los Estados priorizan "líneas productivas" o "sistemas producto", orientados hacia la agroexportación, y explica por qué las políticas agropecuarias están haciendo todos sus esfuerzos para hacer encadenamientos en donde convivan "armónicamente" pequeños, medianos, y grandes productores. El objetivo es poner en marcha una maniobra de despojo indirecto, usufructuando el trabajo de otros a través de su servil incorporación a la globalización neoliberal para apropiarse de la renta diferencial. Pero además, trayendo a cuenta el tema de la renta vamos llegando a una comprensión más amplia del concepto de "la acumulación por desposesión" acuñada por Harvey, porque el despojo, como observa Bartra, no es la acumulación en sí misma, sino tan sólo la premisa requerida para acumular.

En la agricultura el despojo se está dando, como hemos visto, con la sustracción del trabajo, mediante dispositivos como contratos de asociación, reconversión de campesinos en pequeños agroempresarios, creación de nuevos clientes para los insumos y servicios del modelo agroextractivo, pero también a través de la mercantilización de las semillas, saberes y agrobiodiversidad. Así se ponen a disposición del capital recursos que el capital no puede producir por su propia cuenta. Sin embargo, como dice Bartra (2016), lo que empieza con el despojo, culmina con la valorización de lo despojado, lo cual no ocurre en función de la inversión productiva, sino en la propiedad monopolista de bienes escasos con cuya propiedad excluyente se puede especular. Estamos viendo cómo la valorización de lo expropiado se hace mediante la apropiación de la renta diferencial y la creación de consumidores de los productos de la industria petroquímica y los servicios financieros. Pero también, como vimos en el capítulo anterior, la crisis ocasionada por el modelo es una buena ocasión para incrementar la variedad agrícola que ingresa a la industria agroalimentaria, cosmética, y farmacológica; la ampliación de los mercados de productos orgánicos industriales, y los mercados ambientales de los llamados "servicios ecosistémicos" de la nueva geopolítica del desarrollo sostenible. Con

toda esta diversidad de operaciones se especula con bienes comunes privatizados sin retribuir a quienes les son arrebatados.

Sólo en términos de agrobiodiversidad los campesinos, pastores y pescadores son fundamentales, pues estas poblaciones crían 40 especies de ganado, siembran unas cinco mil especies de cultivos y pescan 15 mil especies de peces de agua dulce (ETC group, 2009). Una enorme diversidad que está necesariamente atada a los saberes y prácticas construidas por los pueblos en sus procesos milenarios de transformación ecosistémica. El capitalismo se ha venido dando cuenta de una riqueza desaprovechada, y por eso su inocultable interés en insertar estos bienes comunes al biocomercio por medio de su articulación a las economías empresariales. Y es que el capital no siempre transforma al Otro a su imagen y semejanza. A veces es más útil servirse de un exterior preexistente, incorporándolo y refuncionalizando en su diferencia. En el caso de los pueblos indígenas, por ejemplo, el discurso del buen salvaje verde ha evocado una imagen idílica y bucólica, que ha venido siendo aprovechada para inversiones ecoturísticas y la emergencia de los mercados verdes emergentes (Ulloa, 2004). También la agroecología ha estado siendo objeto de cooptación por parte de la institucionalidad que gobierna la agricultura en el mundo, lo que muestra el creciente interés de no desperdiciar el conjunto de conocimientos tradicionales construidos ancestralmente por las comunidades agrarias.

El control territorial mediante los mecanismos descritos son un excelente negocio para un capitalismo en crisis que requiere "tocar tierra" con el propósito de acceder a las rentabilidades que no está encontrando ni en otros sectores productivos, ni en la especulación financiera (Bartra, 2013). La extracción de minerales, petróleo, madera, nutrientes para alimentos, agroenergéticos y próximamente agua, es un respiro para un capitalismo enfermo que le urge tener el control de todos los territorios posibles, para lo cual —como espero haber mostrado en esta sección— no necesita siempre desplazar a las comunidades locales, sino que, en muchas ocasiones, le es más útil integrar servilmente a todos los sectores de la población a este renovado interés por las rentas. Esa inclusión de territorios rurales antes marginados de la dinámica de acumulación del capital, ampliará la diversidad de rendimientos y con ello las rentas diferenciales. No puede perderse de vista que, como asegura Bartra, las rentas dependen de la escasez de aquello que se quiere monopolizar, por lo que las predicciones sobre la escasez creciente que se avecina, son una excelente noticia para las aspiraciones del capitalismo especulador que está buscando evadir la tendencia decreciente de ganancias y la volatilidad en los mercados bursátiles.

Considero, sin embargo, que las fichas del rompecabezas aún no están completas. Hace falta analizar con muchísimo más detenimiento la forma como se dominan los territorios controlando los cuerpos. Ya hemos visto el control sobre los campos de enunciación. Pero todavía falta un tratamiento más exhaustivo de la experiencia ontológica del poder que se inscribe en las corporalidades y el gobierno de los afectos, ya no solo de los agricultores, sino del conjunto de la población dependiente del sistema agroalimentario.

4. EL GOBIERNO DE LOS AFECTOS

Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumeta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo.

Baruch Spinoza

La discusión que adelantamos hasta el momento giró en torno a la fórmula de Marx, según la cual el secreto de la acumulación originaria es la separación de los productores de sus medios de producción, aunque tomando en serio su aclaración en el sentido de que para hacer este procedimiento de fractura, no siempre es necesario expulsar a los pobladores de sus tierras. Recuperando este par de premisas, aseguramos que más frecuentemente de lo que pensamos, la escisión de los pueblos de sus territorios de vida ocurre no con la exclusión, sino a través de la expropiación de las condiciones de habitabilidad autónoma y su inclusión funcional al sistema, operación que se lleva a cabo a través de múltiples dispositivos desterritorializantes aglutinados bajo el nombre del "desarrollo". En el caso del acaparamiento territorial, señalamos que para el capital es más eficiente y menos riesgoso, controlar ciertos territorios en forma indirecta, usufructuando el trabajo, los saberes, y los ecosistemas con la promoción de la agricultura neoliberal, y la incorporación de los territorios a la geopolítica del desarrollo sostenible.

En la presente sección seguiremos reflexionando con base en los argumentos presentados, pero enfocándonos en un aspecto que merece especial cuidado: la acumulación de capital por medio de la separación afectiva de los cuerpos de sus espacios vitales y de las demás corporalidades humanas. Plantearemos que la acumulación por desposesión para la apropiación de las rentas agrícolas, además de todo lo que hemos venido comentando, requiere de un re-direccionamiento de las relaciones afectivas y el orden de las sensibilidades de los pobladores rurales entre sí, y con respecto a sus espacios de reproducción.

Es decir, los procesos de valorización de capital se apoyan, primero, en una ruptura que desliga cierta relación afectiva que ata a los agricultores entre sí, así como entre ellos y la tierra, para luego reorganizar su conducta, emociones, deseos y sentimientos en el imaginario metafísico de la producción y el consumo. Lo que propongo es poner en el centro de la atención los afectos como el campo por donde circula y se ejerce el poder; y, en particular, las relaciones de fuerza que se entretejen entre el agroextractivismo y el orden sensible que orienta la experiencia humana.

Iniciaré el apartado continuando la descripción fenomenológica que dejamos enunciada en el capítulo anterior, sobre la manera como los agricultores del Sur global se relacionan con sus unidades de habitación, para luego reflexionar sobre los dispositivos de sujeción política a partir de la captura de los afectos. Basándome en el supuesto fenoménico de que nuestro encuentro con el mundo está siempre situado y corporizado, argüiré que no puede existir un proceso de control territorial que no se inscriba en el cuerpo y los horizontes sintientes de los hegemonizados. Quiero ensayar la hipótesis en virtud de la cual la eficacia de dicha conquista afectante reside en la estética, que para nuestro caso se expresa en la capacidad tecnológica de producir un espacio ordenado según la ortogonalización propia del proyecto agroextractivo. Al final quiero insistir en que no hay desterritorialización alguna que no pase por los flujos afectivos y la regulación emocional de los sujetos, y en la producción de espacios acordes a la geometrización y disciplinarización de la naturaleza.

LA CREACIÓN DE VÍNCULOS CON EL LUGAR Y LA ADMINISTRACIÓN POLÍTICA DE LOS AFECTOS

Mucho se habla del trascendental cambio que significó el paso de las sociedades nómadas cazadoras-recolectoras-carroñeras a sociedades sedentarias durante el periodo Neolítico. Suele mencionarse este cambio para hacer una genealogía del ecocidio antrópico que nos ha conducido a la crisis ambiental de nuestro tiempo. De mi parte quiero tomar esa transformación ontológica para hacer una muy breve arqueología afectiva en torno al lugar, para luego ir despejando los campos quirúrgicos de escisión entre los pueblos rurales y sus bases territoriales de reproducción social.

Mi tesis es la siguiente[1]: con la invención de la agricultura se hace posible que el constante desplazamiento de los grupos nómadas cambie por un habitar arraigado a un espacio que no se abandona; por un alojamiento que ya no se mueve constantemente. Esta fundamental transformación implica que esos colectivos empiezan a sentirse como "gente del lugar". Volverse sedentario significa que el animal humano encuentra un lugar permanente para vivir, y, en consecuencia, la vida desde entonces se hace específica aquel lugar escogido para morar. Con la creación de la Agri-Cultura la habitación humana se vuelve vecina de los cultivos y los animales domésticos, de modo que poco a poco, como dice *El Principito* de Saint- Exupèry, se van domesticando los lugares en el entendido de "crear vínculos". Aquellos espacios empiezan a generar un sentido de pertenencia distinta a la de los pueblos nómadas, por lo que desde aquellos días —y hasta hace muy poco— para los seres humanos sedentarios el lugar habitado ya no es igual a los demás. Se ha convertido en terruño, hogar; un lugar único al que las personas se sienten pertenecientes.

Con la Agri-Cultura esos espacios se han vuelto cualitativamente diferentes a la tierra circundante. Mediante el habitar permanente de sociedades ligadas a lugares específicos, esos espacios se llenan de historias, de símbolos, se tornan sagrados: han devenido en territorios. Es cierto aquello que con la revolución agrícola se transformaron radicalmente los ecosistemas —se asocia incluso con el inicio de la sexta extinción masiva de la biodiversidad—, pero también con la creación de la Agri-Cultura el ser humano se hizo ontológicamente distinto de aquel nómada cazador que le había precedido. Y es que, como dice Mircea Eliade (1981), las comunidades pre-agrícolas no podían sentir de la misma manera, ni con la misma intensidad, el arraigo y la pertenencia a la tierra. Por eso, la cultura en transformación tuvo que reemplazar los símbolos de la sociedad cazadora y recolectora, por otros símbolos relacionados con la sexualidad, la fecundidad, la sacralidad de la mujer y la tierra. El símbolo de la Madre Tierra, que emerge con la Agri-Cultura, expresa claramente el sentimiento de saberse hijos de la tierra, y cómo la experiencia religiosa se vuelve mucho más concreta: se difumina íntimamente con la semilla, el suelo y la lluvia. Se mezcla más profundamente con la vida.

La Agri-Cultura mucho más que un sector económico como lo representa la racionalidad económica moderna, es la expresión fundacional

[1] La propuesta teórica de la primera parte de esta sección fue presentada ampliamente en el artículo: Giraldo, O.F. "Hacia una ontología de la Agri-Cultura en perspectiva del pensamiento ambiental", *Polis Revista Latinoamericana*, 12 (34): 95-115. 2013.

de una transformación ontológica: el hecho de concebirnos arraigados a lugares concretos, aprehendernos pertenecientes a un lugar-territorio que produce afecciones, sentimientos, sensaciones. En otras palabras: reconocernos hijos de campesinos sedentarios es al mismo tiempo reconocer una originaria condición afectiva de seres afectados por la pertenencia a la tierra. Apreciar el íntimo vínculo que une el *ser* de quien se ha hecho a sí mismo Agri-Cultor con el lugar en el que ha sembrado su cultivo. Es una relación con la tierra mediada por el trabajo, en el que están involucrados, además de saberes y prácticas, sentires, sensibilidades y afectaciones. "Crear vínculos", como enseñó *El Principito*, es afecto empático. Una relación afectiva y afectante, por la cual no sólo el agricultor transforma el ecosistema, sino también el agricultor es transformado por aquella tierra labrada. Una relación bi-direcional en donde el Agri-Cultor habita su parcela al tiempo que su parcela habita en él a través de un repertorio de símbolos, rituales y afectos.

Pero la relación afectiva por la pertenencia a un territorio específico también relaciona a quienes se reconocen como hijos del mismo lugar. Comunidades de coterráneos han sabido habitar entre sí tendiendo puentes vinculantes, aunque por supuesto, nunca libres de tensiones y conflictos. Una vida social en donde a través de una red de relaciones se consigue vivir bien mediante estrategias como el don, el parentesco, la reciprocidad, la fiesta y los trabajos colectivos. Inter-corporalidades no apegadas a las voliciones egoístas, que desconocían el aferramiento emocional hacia el "individuo" o el "yo" de la modernidad[2] (Varela, 1998) y ajenas a la vida desterritorializada de nuestro mundo contemporáneo. Los colectivos herederos de estas formas comunales de habitar afectaron con sus saberes comunes el ordenamiento ecosistémico, al tiempo que fueron afectados por la creación de hábitats habitables. Cuerpos-parcela, cuerpos-saberes, cuerpos-sociales. Ontologías relacionales, en las cuales el "ser" de muchos pueblos del Sur global no puede imaginarse independientemente al territorio y a las lógicas comunales inmanentes a sus prácticas de vida (Escobar, 2015). Formas de existencia sin escisiones entre cultura y naturaleza, ni entre individuo y comunidad.

---

[2] Al respecto vale la pena escuchar a Charles Taylor: "En nuestra historia es algo completamente nuevo, de los dos últimos siglos decir "soy yo". Antes no empleábamos el pronombre personal *yo* con el artículo determinado o indeterminado (*el* o *un*). Los griegos y los romanos antiguos y los pueblos de la Edad Media nunca los trataron como expresión descriptiva. Hoy podemos decir que hay treinta personas o *yoes* en la sala, pero nuestros antepasados no lo habrían expresado así. Ellos habrían dicho que hay treinta almas en la habitación, habrían utilizado cualquier otro término descriptivo, pero no habrían utilizado la palabra *yo*" (Varela, 1998: 21).

El punto que quiero subrayar con esta propuesta genealógica es la base afectiva que *une* al cuerpo y al lugar, y a los cuerpos entre sí. Sin esta mielina que es el afecto empático, no hay ni arraigo al lugar ni socialidad. Los cuerpos se desligan de la tierra. Los cuerpos se separan y se vuelven "yoes" independientes. Pues bien, es justamente aquí donde ocurre la disociación y por donde atraviesa el poder del desarrollo: el quebrantamiento empático que divorcia a la gente del lugar y desamarra las tramas comunitarias (Toro, inédito). Se cortan los vínculos, se olvida la pertenencia a la tierra. Marx tenía razón. La acumulación de capital descansa en una separación: la de los cuerpos humanos y los medios de vida. Lo que no mencionó es que la división requiere de una intervención sobre el orden de los afectos y los patrones sintientes con respecto a sus espacios de vida. La instauración de un régimen sensible que excluye el apego al lugar y la comunalidad cooperativa, y que *in-corpora* en los pueblos los símbolos abstractos del valor económico.

Permítaseme volver a la noción de "racionalidad económica", que tan indistintamente he usado como concepto heurístico, para hacer mayor claridad sobre el proceso de fisura que retomo de Marx y que intento explicar. Hemos venido empleando esa expresión para nombrar aquella particular forma de significar el mundo, según los códigos de la ciencia económica y los supuestos simbólicos de la modernidad occidental. Esa "racionalidad" no se ha estado utilizando como un sinónimo de la razón, sino como un término asociado a la forma como los humanos afectamos y somos afectados por la realidad. Con esa definición pretendimos evitar aquel dualismo cartesiano que divide el mundo en dos categorías: lo mental y lo sensitivo; el *cogito* como inmaterialidad en oposición al universo de la sin-razón (Rorty, 2009). Se partió, en cambio, del hecho de que no podemos existir sin cuerpo, y de ahí el absurdo de hacer fragmentaciones entre el corazón y la cabeza; disyunciones entre las emociones, sentimientos, y afecciones, y lo que abstractamente denominamos como "razón" (León, 2011). Quizá seamos seres racionales —parece que ese debate no está aún cerrado—, pero esa afirmación no admite divisiones entre la mente y el mundo emotivo, y menos un análisis incorpóreo de la ontología humana. Cualquier abordaje de la racionalidad o irracionalidad, incluyendo la "racionalidad económica", debe hacerse partiendo de un cuerpo sintiente y afectivo, que piensa y habita con un cuerpo de carne y hueso, sin disecciones anatómicas, ni divisiones platónicas entre el mundo sensible y el mundo de las ideas.

Tratar la "racionalidad" como indisociable al ordenamiento afectivo, también implica aceptar que el acto de "sentipensar"(Fals Borda es el

resultado de interacciones entre la historia filogenética y la historia cultural; producto de interdependencias entre el equipaje biológico y los condicionamientos sociales (Varela, 2000). Por supuesto, como las demás criaturas, estamos predispuestos a sentir según las características corporales específicas de la especie, pero además, en cuanto animales humanos, "sentipensamos" según los esquemas sensibles concretos de las sociedades a las cuales pertenecemos. Como escribe Emma León (2011), aunque las emociones como la alegría, la aflicción, la tristeza, el temor o la angustia, parezcan individuales, originales e innatas, son en realidad influidas, condicionadas, y desplegadas por las matrices de significación social en las que nos encontramos inmersos. No sólo sentimos —ni racionalizamos— según las características de nuestra personalidad; estamos inclinados a hacerlo según el moldeamiento cultural de las comunidades de las que somos miembros.

Aceptar que la estructura sensible es un asunto eminentemente social, es admitir que se encuentra cruzada por relaciones de poder. La noción de *ordo amoris* —que León retoma de Max Scheler— es bastante diciente al respecto. Por *ordo amoris* Scheler entiende "el orden de las cosas que pueden ser amadas, y por tanto de las cosas que no pueden serlo" (2011: 40). Corresponde aquel reparto de lo sensible, que organiza la experiencia de los sujetos, determinando las posibilidades de ser afectados por algunas cosas y no por otras. El *ordo amoris* tutela los aspectos del mundo que pueden sentirse, y establece ante que otros aspectos reaccionar de manera insensible. De ahí podemos deducir que la racionalidad económica, o el sentipensamiento economicista, que ha pretendido imponer el gran proyecto del desarrollo en los pueblos del Sur global, es el *ordo amoris* del *homo economicus.* No se trata de una anestesia masiva, ni de una deshumanización. Es más bien un redireccionamiento, una canalización de los estímulos del mundo físico ante los cuales los sujetos pueden ser sensibles. Un régimen en el que se *in-corporan* en los sujetos dominados los elementos significativos y valorativos que le son útiles a la fuerza dominante.

Los seres humanos no podemos vivir en una analgesia perpetua. Pero el orden de los afectos crea el marco de referencia sobre aquello que realmente podemos sentir. Con el régimen sensible de la racionalidad económica la tristeza de la mutilación de la tierra, no puede sentirse como tristeza, pues el corazón y las pasiones se han enfilado a sentipensar la naturaleza como un *stock* de recursos inertes, y en consecuencia el afecto al terruño heredado de aquellos Agri-Cultores que se habían hecho a sí mismos como "gente del lugar", se ha transformado en el amor a la gesta heroica de la conquista. Las huellas de la guerra

contra la naturaleza, las ruinas de la devastación, el desierto creado por la revolución verde, no hacen parte del reino de las cosas que pueden ser sentidas como tristeza. Al contrario: el régimen sensible crea pulsiones por la ocupación de los espacios, afección por la victoria de la agrobiotecnología sobre las fuerzas vitales. Una des-empatización por las marcas dejadas por una Geo-Grafía agroindustrializada instaurada en nombre del progreso económico. Una fundamental fractura en los "vínculos al lugar" y el "lugar como terruño" ha ocurrido, y se han erigido vínculos desterritorializados, lazos emocionales hacia otros aspectos ofrecidos por el mercado. Al fin, como sugería Foucault, la eficacia del poder no reside en la coerción, sino en la creación de una lógica de sentido común sobre el contenido y los valores que los sujetos adoptan del mundo.

En *Un Mundo Feliz* Aldous Huxley lo vio con muchísima claridad al mostrar la eficacia de un gobierno que actúa en el interior de los seres humanos. El vigor de un poder que se instala en los cuerpos, organizando los afectos y los deseos de la población. Una vez se logra gobernar las aspiraciones, las ilusiones y las certezas de los gobernados, y en últimas su felicidad, se consigue el cometido de que no se tenga que ejercer violencia física sobre los pueblos, en la medida en que, de alguna manera, se llega a la meta de que amen su servidumbre. Reinterpretando a Gramsci desde Foucault, la hegemonía no se logra por obligación o coacción, sino por la habilidad de una clase social de imponer su "visión del mundo" sobre las demás, mediante la seducción y la persuasión. La hegemonía, vista a la luz del *ordo amoris* de Scheler, es la capacidad de los dominantes de estructurar un ordenamiento de los cuerpos y los afectos, construyendo así un "régimen de lo sensible" para acumular capital mediante la acumulación de los cuerpos (Castro-Gómez, 2015).

En el caso del control territorial para la apropiación de las rentas también se requiere de una dirección de las estructuras afectivas, un moldeamiento del repertorio sensible, una producción de las subjetividades. Un acaparamiento de los territorios-cuerpo, de los cuerpos-parcela, de los cuerpos-saberes, de los cuerpos-sociales, pero usando dispositivos de captura afectiva. Una administración política de las corporalidades que imprime a la experiencia el sentido, significado y contenido de la racionalidad económica hegemónica. Pero además de una visión utilitaria y cosificada de los lugares, el agrocapitalismo necesita de una visión de *sí*. Una autopercepción del *sí mismo* de los pobladores rurales, en la que además de verse desligados unos de otros, y disociados de la tierra habitada, se auto-conciban como gestores de sus

recursos, “empresarios” de sí mismos, y administradores de su propio “capital humano” (*Ibíd.*: 378). Si con la creación de la Agri-Cultura una poderosa transformación ontológica había ocurrido, con el crecimiento territorial del capitalismo otra transformación ontológica ha acontecido: la des-vinculación afectiva del lugar y el reordenamiento hacia un aferramiento emocional desligado de la original pertenencia a la tierra y la sociabilidad humana.

Foucault (2002) llamó a este proceso como la biopolítica: una tecnología encargada de regular la vida, de fabricar activamente a las poblaciones de modo que su vida entera estuviera al servicio del capital. El agronegocio utiliza la biopolítica como mecanismo de ejercicio de poder, a fin de gubernamentalizar la intimidad, administrar las corporalidades y producir sujetos dóciles desligados entre sí y desamarrados de la tierra. Su objetivo en esta instancia es expandirse geográficamente dominando los cuerpos. Apropiarse de los territorios a través del gobierno de los afectos. La conquista de los cuerpos es la herramienta fundamental para poner en marcha la locomotora agroindustrial. Un modelo de muerte y desolación que encauza los deseos, sensibilidades, y afectos de las poblaciones en el *ordo amoris* de la productividad, la rentabilidad y el mercado, transformándolos en instrumentos funcionales para la apropiación de las rentas territoriales.

LA CONSTRUCCIÓN DE LA CARENCIA Y LA PRODUCCIÓN DEL DESEO

> *El discurso —el psicoanálisis nos lo ha mostrado— no es simplemente lo que manifiesta —o encubre— el deseo; es también el objeto del deseo*
>
> Michael Foucault

> Una mujer africana, inclinada bajo el sol con un niño atado a la espalda, desmaleza su cultivo de sorgo con un azadón en un terreno árido: una viva imagen de la pobreza rural. Para su numerosa familia y millones de personas como ella, el magro botín de la agricultura de subsistencia es la única posibilidad de sobrevivir. Pero otros, hombres y mujeres, han tomado distintos caminos para salir de la pobreza. Algunos pequeños agricultores se unen a organizaciones de productores y firman contratos con exportadores y supermercados a quienes les venden las hortalizas que producen utilizando sistemas de riego. Algunos trabajan como jornaleros para agricultores que poseen establecimientos más grandes y logran las economías de escala necesarias para abastecer a los modernos mercados de alimentos. Y otros

> pasan al ámbito de la economía rural no agrícola y establecen pequeñas empresas de venta de alimentos procesados (Banco Mundial, 2007: 1).

La imagen proyectada por el Banco Mundial es poderosa: la enfermedad que padece esa mujer campesina se llama pobreza rural, pero se trata de una patología que bien puede curarse a través de su adecuada inserción al mercado. Así lo demuestran otros agricultores en distintas partes del mundo que han sabido emanciparse de esa condición indigna, firmando contratos con empresarios, vendiendo su fuerza de trabajo a latifundistas, o descampesinizándose para hacer parte de economías no agrícolas. Un discurso redondo que crea el padecimiento para legitimar luego la terapia que las instituciones o las empresas pueden ofrecer. Quizá sea cierto, y esta mujer hoy pueda estar pasándola mal. Pero el diagnóstico es incorrecto: ella, y su numerosa familia, no vive en condiciones de precariedad por falta de desarrollo, sino por un exceso de desarrollo, que ha destruido sus medios para arreglárselas con la vida y sobreponerse a las dificultades por su propia cuenta.

En la era del pre-desarrollo la mayoría de los pueblos alrededor del mundo podían tener aprietos, pero estaba lejos de ellos la idea de concebir la pobreza como un asunto económico y menos que esta situación reflejara deficiencias personales. La pobreza en el sentido de la racionalidad económica del desarrollo, solo puede operar en una sociedad individualista, y no en donde la socialidad se encuentre regida por principios de reciprocidad y ayuda mutua. En sociedades no individualistas —como habían sido buena parte de las sociedades tradicionales hasta antes de la expansión de la modernidad capitalista—, el grupo era rico o pobre en conjunto, y en consecuencia sería inimaginable pensar que una familia padeciera hambre ante la mirada de unos vecinos saciados (Latouche, 2007). Las sociedades rurales antes del monumental proyecto modernizador y economizador del desarrollo, aseguran Jean Robert y Majid Rahnema (2015), subsistían gracias a una red de relaciones que les permitían tener soluciones concretas a problemas concretos facilitadas por acuerdos tácitos como la cooperación y la reciprocidad. Sin embargo, la disociación de los pueblos de sus condiciones de habitabilidad autónoma, significó para ellas la creación de vínculos de dependencia al mercado y una destrucción de los modos vernáculos de vida, haciéndoles perder la capacidad de actuar para solventar los avatares de la vida con sus propios medios.

En el caso de los agricultores del Sur global, primero se destruyeron los saberes tradicionales mediante su inserción a las tecnologías de la revolución verde, y una vez despojados de su capacidad de dar forma y mantener su modo de vida acorde a las condiciones ecológicas y cul-

turales del lugar habitado, quedaron supeditados a asalariarse como jornaleros agrícolas, ser encadenados servilmente a los proyectos productivos del agronegocio extractivo, o migrar a las ciudades para obtener el sustento en las redes capitalistas de explotación. Es lo que Iván Illich llamaba la pobreza modernizada. Un tipo de pobreza propia del mundo del desarrollo, en la que las personas, "expropiadas de sus posibilidades de relacionarse y actuar juntas en función de sus propios y mejores intereses" (Rahnema, 1996: 207), no encuentran otra manera de subsistir, que vivir al día en las ciudades realizando trabajos mendicantes, o si cuentan con suerte y encuentran trabajo asalariado, tienen que vender su fuerza de trabajo a precios muy bajos, quedando imposibilitados para acceder a las necesidades adictivas creadas por el mismo sistema (Robert y Rahnema, 2015).

Como hemos repetido insistentemente el desarrollo capitalista no recurre a las cadenas, ni a la coacción. Bajo la ilusión de que la sociedad democrática se compone de individuos libres y de que la vida de cada quien depende de su esfuerzo individual y su capacidad para "salir adelante", se crea la expectativa de que los sujetos pueden ser amos de su destino (Roudinesco, 2000). Mediante la fórmula "tú también puedes ser" se fomenta la creencia de que es posible escoger la vida que cada quien desee (Bajoit, 2009). Solo es necesario insertarse en el sistema para que podamos hacer de la vida justo aquello que deseamos. Sin embargo, para los pobres modernos la frustración es permanente, puesto que deben vivir en un mundo plagado de productos y servicios que inundan el mercado, y a los cuales no pueden acceder, pues se ha despojado de la capacidad de "satisfacer los deseos que el mismo sistema estimula" (Castro-Gómez, 2005: 92). Pero dado que se les ha hecho creer que cualquiera puede controlar la vida y conseguir que sea tal y como se quiere, la frustración de no poder obtener esos productos es percibida como un fracaso individual, y no como un fracaso estructural del sistema (Marcuse, 1986). La situación se parece al mito helénico de Tántalo —como notó Illich (2013)—, en donde los pobres, al igual que el hijo de Zeus, quedan condenados a vivir en un paraíso lleno de manjares, en el que cada vez que quieren saciar su hambre y su sed, las ramas con sus frutos se alejan y el agua se aparta de su alcance.

El desarrollo es experto en crear expectativas, en dirigirse a las poblaciones en forma de una promesa. No obstante, como señala Slavoj Žižek, el secreto consiste en que esa promesa no pueda cumplirse, para mantener viva la pulsión colectiva de continuar deseando. El discurso del capitalismo, como aquel que pregonan las organizaciones internacionales que dan el norte sobre la agricultura en el mundo,

pone enfrente de los pobres rurales un objeto-deseo: tecnologías que disminuyen el trabajo en las faenas agrícolas, insumos que aumentan la productividad, terneros descendientes de campeones en ferias ganaderas, contratos que aseguran la compra de la cosecha. Se trata de una invitación permanente a aferrarse emocionalmente a todo aquello que no se tiene. En términos lacanianos los sujetos no desean autónomamente sino que desean un deseo impuesto por otros. Un deseo organizado por las instituciones, que pone delante de los pobres modernizados un objeto del deseo que los tienta permanentemente, pero que, como ocurre cuando se juega con un gato, la gracia consiste en retirar el objeto-deseo constantemente de su alcance. Así se logra canalizar sus comportamientos mediante una fina simbolización que orienta toda su atención hacia los placeres científico-técnicos ofertados en el mercado. El propósito, al fin, no es sólo que las poblaciones rurales deseen la modernización de sus prácticas, sino capturar su deseo, de modo que se energice la pulsión de que sigan deseando indefinidamente (Žižek, 1992).

De esa manera se van creando sensibilidades moldeadas bajo la lógica del interés (Machado, 2014), se evocan hábitos yoistas, afectos autocentrados, y sujetos deseantes de objetos y servicios que las instituciones —y más recientemente las grandes empresas agroindustriales— pueden satisfacer. Pero también se va creando consenso respecto a que la vida modernizada del desarrollo es una vida que emancipará a los pobres rurales de una condición indigna y vergonzante de la que los gobiernos son culpables por no diseñar más programas y más proyectos de *inserción* para los *excluidos* del crecimiento económico. El desarrollo rural es un poder elegante y sutil, que basa toda su fuerza en la construcción de la carencia y la escasez. Para ello establece un intrincando sistema de necesidades (Illich, 1996) que se llevan a la práctica a través de los censos y encuestas de hogares. Los planificadores establecen primero el “deber ser”, el modo correcto e incorrecto de existencia, para conformar una delicada batería de indicadores que se operacionalizan en elaborados formularios. Los encuestadores visitan las casas, realizan las preguntas preestablecidas, para convertir a los encuestados posteriormente en cifras estadísticas y en pobres certificados. De esa manera se legitima “científicamente” el andamiaje de carencias que previamente habían sido creadas en las oficinas públicas por los burócratas de turno o por los expertos del desarrollo. Con el manto objetivo de la demografía queda claro, como el agua, que es necesario intervenir para generar prosperidad, fomentando un crecimiento inclusivo, desarrollando nuevos mercados de servicios

ambientales, estimulando la competitividad territorial, proveyendo a los pobres de servicios financieros, y favoreciendo la gran inversión privada para la creación de puestos de trabajo.

Y una vez a las personas se les convence de que carecen de ciertos servicios y bienes "indispensables" no habrá resistencias en hacerlos participar en los proyectos del desarrollo, pues seguramente aquellos "participantes" propondrán intervenciones enfocadas en acelerar la modernización de sus vidas (Rahnema, 1996). En efecto, no sólo no se convertirán en un obstáculo a los intereses expansión del capital, sino que serán sus aliados, pues probablemente pedirán más insumos químicos, más plántulas híbridas, más gallinas comerciales, más créditos blandos, más subsidios, más asistencia técnica, más "ayudas" a la producción. Mayor poder se otorga cuando son las empresas transnacionales mineras o petroleras las que hacen consultas previas a las comunidades haciendo uso de los esquemas de compensación para legitimar las grandes inversiones que harán en sus territorios. En este caso, las poblaciones locales, cooptadas, pedirán que las corporaciones sean las que construyan vías, puestos de salud, o escuelas, en contraprestación por dejar llevar a cabo los enormes proyectos de inversión. El desarrollo participativo es un mecanismo imperceptible y poderoso de manipulación. Sirve para legitimar el "desarrollo" y promocionar en los informes de gestión que fue mediante un proceso de "abajo hacia arriba" como la gente decidió ser insertada en los mercados de la globalización económica. Esto, sin contar las lealtades clientelares que se crean con este tipo de acuerdos para perpetuar el poder de los caciques políticos locales.

Al estimular el deseo de ser libres y de cortar las ataduras de la pobreza, se construyen afecciones y se captura el campo afectivo de las comunidades. Se pone en marcha una desterritorialización afectiva, un redireccionamiento del deseo y las sensibilidades en el tiempo abstracto del progreso. Se construyen imaginarios desterritorializados, así como corporalidades y sentimientos acordes a las dinámicas de la acumulación y el consumo, escindiendo los cuerpos de los territorios, desafectándolos del lugar y de sus vecinos, extrañándolos de las condiciones comunales de habitación y del sentimiento de reconocerse pertenecientes a la tierra. Reitero, no se trata de crear insensibilidades, sino de orientar la sensibilidad, estableciendo aquello que puede ser sentido de aquello que no puede serlo (León, 2011). Mediante la instauración de un régimen de lo sensible se separan ideológicamente los cuerpos del lugar habitado, desligando las afecciones de los espacios, haciendo que los mismos lugares sean resignificados, inscritos

al interior del orden discursivo del desarrollo. De esa manera, a los mismos lugares se les otorga un sentido distinto (Grosfoguel, 2016), desacralizándolos, cosificándolos, y homogeneizándolos según el paradigma de las ventajas competitivas. Corresponde a un tipo de despojo mucho más discreto: un desvío del afecto que ataba a muchos pueblos a sus territorios de vida, para reintegrar los cuerpos en las pulsiones deseantes del interés de ganancia, el incremento de la productividad y la competitividad.

Las políticas como las que hemos venido analizando, y que configuran el futuro de la agricultura hacia el 2050 —según declaran los informes de los organismos internacionales—, tienen una potente carga afectiva, que no solo pretende economizar el habitar de los pueblos rurales, sino ante todo aletargar y aplacar el disenso político. Las prácticas expropiadoras, como las del acaparamiento vulgar de la tierra, son más visibles; es más fácil rebelarse ante ellas. Pero el ejercicio de la política democrática de la *inclusión* significa una forma peligrosa de totalitarismo, como dice Žižek, puesto que encubre la relación de poder y la hace más impenetrable. Cuando el discurso del desarrollo subrepticiamente dice: "yo decido cuál es tu necesidad, porque sé mejor que tú lo que en verdad deseas", en realidad está haciendo una profunda colonización de las estructuras de deseo, que, como si fuera una voz escondida, repite insistentemente: "lo que deseas es modernizar tus prácticas, integrarte a los mercados, y capitalizar tu vida para que dejes de sentirte un excluido del desarrollo". Es tan poderosa la ocupación de los cuerpos, los deseos y la palabra, que la enunciación, al ser reproducida por las "poblaciones meta", parece un deseo libre y legítimo que surge desde lo más profundo de sus entrañas. Por eso es tan difícil rebelarse, porque una vez se colonizan las emociones, las sensaciones, y los deseos de las personas, cualquier crítica sigue inserta en la lógica de la racionalidad económica del desarrollo. Se ha generado un *habitus* que termina siendo parte de la experiencia vivida y la intimidad de los colonizados.

Como decía Spinoza (2011) la afectación sobre un cuerpo aumenta o disminuye su potencia de actuar. Con el desarrollo, la afectación del deseo, por un lado, incrementa la *potencia* de un tipo de obrar que vibra según las lógicas de la acumulación y el tiempo del progreso, mientras que, por el otro, disminuye la *potencia* de actuar ante la devastación de la vida y la penuria de otros seres humanos. En este último aspecto, el reparto de lo sensible cobra sus mayores frutos cuando se impide que surja la respuesta política ante los regímenes del deseo que el mismo sistema cultiva en el cuerpo de los colonizados.

ESTÉTICAS DEL PROGRESO AGROINDUSTRIAL

> *Hacer la pregunta ¿dónde vives? Es preguntar en qué lugar tu existencia moldea el mundo. Dime cómo habitas y te diré quién eres.*
>
> Iván Illich

Aún falta una ficha más en el rompecabezas que estamos armando para comprender los dispositivos de poder de la expansión del agronegocio extractivo. Lo que quiero proponer en esta última sección es que la eficacia del proceso de administración y regulación de los cuerpos y la movilización de las sensibilidades que hemos descrito, reside en buena medida en las características de las estéticas agrarias producidas por el capital. Usamos la palabra "estética" en su acepción originaria relacionada con la *estésis*, es decir, la intensidad de las percepciones de los sentidos, para subrayar la relación que existe entre la capacidad de nuestra especie de transformar los ecosistemas y la experiencia perceptual del mundo que emerge de esa trasformación. En palabras de Patricia Noguera (2012: 22) partimos del principio según el cual "las modificaciones que los humanos hacemos a los ecosistemas, son modificaciones que nos hacemos a nosotros mismos". Por eso el agronegocio y su estética jerárquico-lineal, es inseparable de las percepciones humanas, y el sentido afectivo de las poblaciones que habitan en las cercanías de esas geo-grafías agroextractivas.

Volvamos a la argumentación fenomenológica que hace Tim Ingold (2000) para aclarar mi hipótesis. Según este antropólogo los seres humanos brotamos en un ambiente, lo que quiere decir que no hay forma de comprender lo humano al margen de los entornos específicos en los cuales las personas participan. La corporalidad que hemos mencionado hasta ahora como propia de la condición humana, en realidad no puede considerarse independientemente de la comunicación que nuestros cuerpos establecen con los componentes del ambiente habitado. La corporalidad de nuestra especie, como la de los otros animales, está siempre sintonizando, resonando, vibrando, y haciendo conexión con los espacios inmediatos en los cuales se encuentra ubicada. Quiero insistir, siguiendo a Ingold, que no podemos pensar el ambiente como una exterioridad, ni establecer separaciones artificiales entre nuestros cuerpos y el espacio en el que moramos. Somos parte constitutiva de un ambiente que ayudamos a afectar a través de nues-

tras acciones, y del que somos afectados con nuestra actuación. Esa es la razón por la que cualquier afectación que le hagamos al entorno es, al mismo tiempo, una afectación que nos hacemos a nosotros mismos.

Retomando este proceso de afectación mutua, quiero llamar la atención sobre aquellos agropaisajes del desarrollo en los que existe un predominio de la línea recta: surcos de soya que convergen en un punto de fuga; gallinas ponedoras hacinadas en hileras de jaulas; cerdos confinados en porquerizas cuadrangulares que se dividen entre sí por largos pasillos; bóvedas de invernaderos organizadas en polígonos rectangulares; establos de ganado dispuestos en bretes geométricamente homogéneos; palmas apiñadas monótonamente en filas enlistadas una detrás de la otra. Son ejemplos de paisajes planificados en los que la tecnología y la arquitectura le han impuesto a los ecosistemas unas normas particulares, pretendiendo regular la vida de los seres que ahí habitan según los criterios de la eficiencia y la maximización de utilidades (Lefevbre, 2013). Sin embargo, si es cierto aquello de que "somos lo que hacemos", como aseguran Maturana y Varela (2003), estas creaciones de paisajes agroindustriales, simultánea y continuamente, son creaciones de quienes realizan estas modificaciones. Si acierta la fenomenología al afirmar que no existe una separación irreductible entre cuerpo y espacio, podemos sostener que este tipo de estéticas paisajísticas no son separables de las corporalidades y sensibilidades humanas, pues, tanto ambiente como cuerpos, están ligados en una permanente relación recíproca.

El cuestionamiento que propongo es hasta qué punto estas transformaciones ecosistémicas se han ido encarnando en nuestra intimidad, conformando seres competitivos, aislados, solitarios y desconfiados. Y si de algún modo los espacios modificados mediante la racionalidad económica metafísica han acabado por habitar los cuerpos de quienes participan en estos registros paisajísticos. Los lugares nos habitan mucho antes de que nosotros lleguemos a habitarlos, observa José Luis Pardo (1991), por lo que no es descabellado preguntarse de qué manera las tierras mutiladas, aplanadas, y disciplinadas para establecer pasturas y monocultivos, así como los intervenciones arquitectónicas propias de las estéticas agroindustriales, han venido corporizándose en quienes viven en las proximidades de estos lugares. La estética de la revolución verde es, a mi juicio, la metáfora por excelencia de la imagen que tenemos de nosotros mismos y una expresión radical de la concepción ontológica de nuestra modernidad. De ahí, que no solamente estamos devastando la tierra, sino que durante los procesos de ordenación geométrica de los espacios para la acumulación económi-

ca, también se están creando formas de "ser" humanos congruentes con esa violenta transformación.

Recordemos el argumento heideggeriano según el cual la modernidad es una época en la que el mundo es representado como imagen ordenada. Para el filósofo alemán (1996), la modernidad es una era en la que los seres humanos traemos ante nosotros entes que categorizamos como objetos, al tiempo que nos auto-atribuimos una posición privilegiada como sujetos. Según Heidegger sólo en la medida en que ocupamos esta posición es posible que el mundo pueda devenir como un mundo-objeto ordenado, calculado y administrado según el pensamiento lógico-lineal-teleológico característico de la modernidad. Sin duda, los registros estéticos mencionados son una expresión radical de esta posición dominadora de la cultura moderna, en la que los ecosistemas son ocupados, intervenidos, manipulados, transformados y ordenados en una imagen-objeto. Sin embargo, no puede soslayarse el hecho de que también hay cuerpos humanos que habitan en ese nuevo mundo, y por tanto los comportamientos que emerjan dependerán de la perspectiva que dichas personas asuman en un medio transformado en figuras geométricas impuestas a contracorriente de la organización de la vida. Es en el seno de tales estéticas, donde el régimen sensible surge de una manera y no de otra. Por eso según como se moldee el mundo-objeto dependerá el modo como se moldee el *ordo amoris* de la gente inserta en dichos contextos.

La percepción va cambiando a medida que va variando el mundo habitado. Una percepción en donde el vaciamiento del sentimiento de pertenencia a la tierra se llena con un apego al deseo estimulado por un sistema en el que los sujetos participan activamente. Quiero decir que aquella producción de los espacios que ha disciplinado a plantas y animales, imponiéndole formas rectilíneas al paisaje (Lefevbre, 2013), también ha creado una percepción funcional en los agricultores y habitantes que residen en vecindad de estos lugares modificados. Un tipo de percepción del ambiente que está profundamente asociada con las formas de "ser" de aquellos lugares convertidos en monótonos paisajes agroindustriales. Si el encuentro con la naturaleza acontece en un ambiente lineal, delimitado, homogéneo, controlable y profano —como las estéticas inmanentes al agroextractivismo—, valdría la pena preguntarse hasta qué punto, y bajo qué condiciones, la percepción del entorno de las comunidades en donde acontecen estos fenómenos, se co-crearía como una construcción de representaciones, significaciones y sentidos acordes con los ensamblajes mecánicos de los sembradíos industriales.

Mi hipótesis, que aún requiere evidencia empírica, es que las tonalidades afectivas de las sociedades rurales, y la regulación de las percepciones y el ordenamiento sensible de las poblaciones que viven en los alrededores de estos lugares, está asociada a la producción de lugares congruentes con el modelo de la fábrica como espejo de la naturaleza (Shiva, 2007). Y ello ocurre porque la organización geométrica de las planicies rurales se acopla y entra en relativa correspondencia con su cotidiano vivir. La percepción de los agricultores, como la de los demás seres humanos, dependerá de los ambientes en los cuales se hallan involucrados, por lo que es legítimo indagar cuál sería la forma de tomar visión del mundo cuando se está instalado en un ambiente lineal, sojuzgado y disciplinado como son las estéticas inmanentes al agronegocio extractivo.

Creo al fin, que la expansión industrial del agronegocio, implica una fundamental transformación ontológica para quienes quedan insertos en estos espacios transformados en figuras precisas, exactas y calculables propias de la geometría euclidiana. Hago alusión a todas aquellas comunidades que se han resistido a vender sus tierras y en consecuencia han quedado atrapadas entre enormes plantaciones, o el de las personas que no tienen más remedio que trabajar en los enclaves agroindustriales como proletarias agrícolas, así como a los agricultores que han terminado insertados a proyectos productivos para la agroexportación. Todas estas corporalidades quedan condenadas a vivir en las tensiones de un agudo cambio paisajístico, y por ello creo que no es un asunto menor prestar atención a las transformaciones perceptivas que se despliegan a partir de las mutaciones agroextractivas que han ocurrido con particular intensidad desde el inicio del milenio.

Pensemos, por sólo citar un ejemplo, en "la república de la soya": una superficie que creció de 17 millones a 46 millones de hectáreas entre 1990 y 2010 en extensos territorios de Brasil, Argentina, Uruguay, Paraguay y Bolivia. Se trata de una inmensa área en la que se deforestaron 20 millones de hectáreas del año 2000 al 2010 (WWF, 2014). Es por supuesto un aberrante ecocicio liderado por el agrocorporativismo y respaldado por los gobiernos de todos esas naciones; pero también, y es lo que quiero recalcar, un despojo afectivo y perceptivo, si así puede llamárse a aquel biopoder que coloniza la esfera más íntima de las sensibilidades a través de las estéticas del progreso agroindustrial. Somos en cuanto seres biológicos, entidades siempre situadas, por lo que es necesario prestar atención a la experiencia del mundo que emerge en contextos ambientales como los de este tipo de geo-grafías. Las tonalidades afectivas propias de la racionalidad económica surgen irreme-

diablemente en un telón de fondo ocupado, controlado y reglamentado tecnológicamente al modo de las estéticas agroextractivas, en el que, como un escenario en donde acontece la experiencia cotidiana, se regulan afectos, administran tiempos, producen comportamientos, deseos, saberes y regímenes de verdad.

Es por supuesto un ejercicio del poder imperceptible, pero no por ello menos poderoso. Un proceso que codifica, inscribe, y registra flujos afectivos al interior de las cartografías del agronegocio y, en general, de las estéticas del desarrollo. Pienso, en síntesis, que no puede existir un control territorial eficaz al margen de la colonización de las estructuras sensibles, humores, sentires, y deseos de los hegemonizados, y que ese régimen sensible se apoya en la producción de espacios ordenados según la estética industrial de la línea de montaje.

* * *

En estos dos capítulos aspiro haber mostrado que la expansión incesante del agrocapitalismo puede estudiarse de manera más rica cuando se analiza el dominio territorial para la apropiación de las rentas desde la inclusión de las poblaciones al sistema, como he argumentado desde la idea de la desterritorialización ontológica y epistémica de las poblaciones rurales auxiliada por la megamáquina del desarrollo, y su producción y uso de subjetividades. No quiero negar que la expropiación al estilo de la acumulación originaria descrita por Marx no tenga un importante lugar. De hecho como veremos en el próximo capítulo justamente gracias al ejercicio vulgar de poder durante ésta era neoliberal, es que ha sido posible el surgimiento de antagonismos políticos. Sin embargo, no he prestado tanto cuidado a esos procesos de despojo, como sí a los instrumentos más elegantes de ejercicio del poder, tal y como los describe Gronemeyer (1996: 8):

> La característica definitoria del poder elegante es que es irreconocible, oculto, sumamente inconspícuo. El poder es verdaderamente elegante cuando, cautivados por la ilusión de la libertad, aquellos sometidos a él niegan tercamente su existencia... Es una manera de mantener el mendrugo en las bocas de los subordinados sin dejar que sientan el poder que los guía.

El desarrollo ha sido y seguirá siendo en un plazo que aún desconocemos, el más poderoso mecanismo de escición de los pueblos de sus condiciones materiales y simbólicas de existencia, y el dispositivo más

sofisticado para mantener el crecimiento geográfico del capitalismo en los países del Sur global. Desarrollo como acumulación por desposesión es la mejor manera que encuentro para definir el más eficaz de los medios utilizados por el agroextractivismo con el fin de continuar territorializandose en los campos de la superficie planetaria. Dependerá de quienes nos oponemos ferozmente a esa violenta expansión, que rechacemos no sólo los mecanismos más evidentes del despojo, sino también los menos visibles; los que no podemos apreciar, porque de algún modo hemos quedado zambullidos en su interior.

5. LA AGROECOLOGÍA EN LOS ENTRAMADOS DEL POSDESARROLLO

El problema con la globalización en el neoliberalismo es que los globos se revientan.

Nabucodonosor, Escarabajo

Hasta este punto hemos tratado la modernidad capitalista como si tuviera un poder casi mágico para invadirlo todo y corromperlo todo; como si tuviera la capacidad de colonizar cada reducto de la geografía planetaria, hasta volverse ubicua y omnipresente; como si contara con la fuerza de estructurar el mundo entero a su antojo y transformar todas las personas y ecosistemas según los designios de las leyes del mercado. Aunque si bien ese es su deseo, ello no significa que siempre lo logre. Pese a su pretensión de subsumir todas las relaciones sociales para insertarlas en los circuitos globales de agregación de valor, del otro lado de la historia, hay luchas, resistencias, y estrategias ocultas de poder que también le son invisibles al capital (Gibson-Graham, 1997; Scott, 2000). Los pueblos no son agentes pasivos, ni simples marionetas movidas según el capricho de un poder que los avasalla. Aunque, sin duda, las marcas del poder son inobjetables, la subordinación es siempre parcial. Y más aún, cuando el poder pierde sofisticación, y se hace evidente, prosaico y violento, genera el efecto antagónico de movilizar las resistencias, como ha venido ocurriendo con la consolidación de la fase neoliberal del capitalismo a escala global.

La ecología se ha hecho política porque el creciente interés de apropiación de la naturaleza por parte del capital genera antagonismos, conflictos, campos de batalla por la defensa del territorio y de la vida, como vienen abanderando los movimientos sociales a lo largo y ancho del Sur global para oponerse a los procesos de acumulación por desposesión (Harvey, 2004). Estas luchas que resuenan en múltiples espacios

populares, rurales y urbanos, están disputando con el capital el agua, la tierra, las semillas y los saberes. La agroecología ha venido a nutrir esas luchas y a ocupar el lugar de encuentro con el propósito de aglutinar los esfuerzos populares para enfrentar la injusticia distributiva, la depredación ambiental, la insalubridad alimentaria, el hambre y la desnutrición, y el desplazamiento de poblaciones campesinas a las ciudades y la creciente proletarización de habitantes rurales ocasionada por el actual sistema agrícola ordenado por el mercado (Rosset y Martínez-Torres, 2012)[1]. En particular, como escribe Peter Rosset (2016: 00), "los movimientos sociales rurales constituidos por familias campesinas, indígenas y otras poblaciones rurales, están defendiendo activamente los espacios rurales, disputándolos con los agronegocios nacionales y transnacionales, así como con otros actores del sector privado y sus aliados en los gobiernos". La ecología política de la agricultura es precisamente el escenario de lucha en el que los movimientos sociales disputan la hegemonía por la agricultura, no sólo de sus instrumentos políticos, sino ante todo las condiciones ontológicas, epistémicas y éticas que permitan la construcción de territorialidades conformadas por parcelas campesinas diversificadas que se entretejen con bosques comunitarios, montañas y ríos —lo cual es en últimas la potente imagen proyectada en su utopía— en oposición al agronegocio latifundista y sus desiertos verdes sin familias campesinas (LVC, 2015).

Esta imaginación utópica de los movimientos sociales es la que moviliza su acción política para desafiar el actual sistema hegemónico. No se trata de una coexistencia pacífica, en donde puedan convivir grandes y medianas propiedades agroindustriales, haciendas ganade-

[1] Como lo dijo La Vía Campesina (2015) en la declaración del *Foro Internacional sobre la Agroecología*: "La agroecología ofrece la respuesta a cómo transformar y corregir nuestras realidades en un sistema alimentario y un mundo rural devastados por la producción alimentaria industrial y sus llamadas Revoluciones Verde y Azul. Entendemos la agroecología como una forma clave de resistencia a un sistema económico que antepone la ganancia a la vida. La sobreproducción de alimentos del modelo corporativo nos envenena, destruye la fertilidad del suelo, es responsable de la deforestación de las áreas rurales, la contaminación del agua, la acidificación de los océanos y el agotamiento de los caladeros de pesca. Los recursos naturales esenciales han sido mercantilizados y los costos de producción en aumento nos están expulsando de nuestras tierras. Las semillas campesinas son robadas, revendidas a los propios campesinos a precios desorbitados, ya en forma de variedades seleccionadas para depender de agrotóxicos costosos y contaminantes. El sistema alimentario industrial es un potenciador clave de las múltiples crisis del clima, alimentaria, medioambiental, de salud pública y otras. El libre comercio y los acuerdos corporativos de inversión, de resolución de controversias entre Estados e inversores, y las falsas soluciones como los mercados de carbono y la creciente financiarización de la tierra y los alimentos, etc., contribuyen en su conjunto a agravar aún más estas crisis. La agroecología en un marco de soberanía alimentaria nos ofrece transitar una senda colectiva para salir de estas crisis".

ras y monocultivos forestales, al lado de campesinos y comunidades agroecológicos ubicados en las peores tierras. Es una lucha que sigue siendo agraria, por la redistribución total de la tierra, y la reconfiguración del sistema agrario y alimentario en su conjunto, en la que el modelo agroextractivista y latifundista estaría proscrito. Esta imposible coexistencia además de un disenso anticapitalista, tiene también criterios ecológicos, pues, como ha descrito la ciencia agroecológica, la diversidad de plantas y animales en la parcela, así como las de bosques y zonas silvestres, ayudan a favorecer el control biológico, aumentar la polinización y mantener la fertilidad del suelo, mientras que la simplificación ecosistémica y el uso de agrotóxicos del agronegocio en espacios cercanos podrían impedir este tipo de funciones ecológicas a una escala de paisaje (Vandermeer y Perfecto, 2010). Por estas razones la lucha por la tierra y la agroecología de los movimientos sociales, como La Vía Campesina, es tanto una disputa en contra de la propiedad monopolista de los medios de producción, como una batalla por el control de las características técnicas de la producción agrícola.

La utopía de los movimientos campesinos, indígenas, pescadores, trashumantes y otros sectores populares del campo y la ciudad, consiste pues, en la conformación —a contracorriente del modelo imperante—, de territorios agroecológicos, en los cuales se produzcan alimentos sanos y otros bienes no alimentarios, en compatibilidad con los ciclos de la naturaleza, usando conocimientos populares, y en el que los jóvenes y los demás miembros de la familia permanezcan en el campo (Rosset, 2016). Sin embargo este loable proyecto exige desafiar estructuras de poder del capital, entre las cuales la más importante es la concentración de la tierra. Como enseña la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel, la propiedad de la tierra no es más que un derecho reconocido en escrituras notariales amparadas por el Estado, que pierde valor cuando los documentos pierden *reconocimiento* por los subordinados. Recordemos: el amo es amo no porque así lo "sea", sino por un reconocimiento del esclavo que lo *reconoce* como amo, así como el rey no es rey por un don divino, sino porque sus súbditos lo *reconocen* como rey. Pues bien, del mismo modo las escrituras públicas y el cercamiento de los predios que garantizan la propiedad monopolística de la tierra, no son legítimas por gracia celestial, sino porque los no-propietarios —a través de los aparatos estatales— *reconocen* este tipo de propiedad como un derecho legal y legítimo que debe respetarse. Las ocupaciones de tierras y los asentamientos de la reforma agraria, como las que ha llevado por años el Movimiento de los trabajadores rurales Sin Tierra —MST— en Brasil, o el Foro de los Pequeños Agricultores Orgánicos de Zimba-

bue —ZIMSOFF—, son una afrenta directa a este reconocimiento. Por así decirlo, dejan de *reconocer* al burgués como legítimo propietario, y al romper sus escrituras, o sus cercos ilegalmente instaurados, tienen el mismo efecto que el que ocurre cuando los esclavos y los súbditos dejan de reconocer al amo y al rey, como "amo" y como "rey".

Estará por verse si la escasez y contaminación de agua, los efectos del cambio climático, el creciente ecocidio ocasionado por la avidez de la acumulación capitalista, y, en consecuencia, la agudización del control territorial, terminará por erosionar el frágil reconocimiento que los desposeídos aún tienen sobre la gran propiedad rural, y las ocupaciones empiezan a volverse un movimiento masivo, no tanto por una franca revolución contra el Estado como administrador de los intereses de las clases dominantes —como presagió por años el marxismo clásico—, sino ante todo por un impulso pragmático en aras de su propia supervivencia, que es al fin lo que está quedando en juego en el marco de la crisis ambiental y los procesos de desposesión de nuestros tiempos (Giraldo, 2014). Hemos ido mencionando que el capitalismo es incapaz de abstenerse de monopolizar la tierra y destruir sus condiciones de producción. Es justamente esa voracidad la que ha venido despertando una hartazgo colectivo y una organización social para impugnar el actual "proyecto de muerte" del capital, y proponer en cambio un "proyecto de vida", como bien lo exponen los activistas ambientalistas en distintas partes del mundo. Estos movimientos, según expresa Pierre Madelin (2016), no sólo están cuestionando los efectos socioambientales del modo capitalista de producción y planteando alternativas como la agroecología; también están haciendo una crítica política de los monopolios y una lucha contra la estructura tecnológica heterónoma que solo puede ser administrada por un poder centralizado.

Justamente en este capítulo analizaremos la propuesta agroecológica de los movimientos sociales como una alternativa política que no se reduce a la modificación de las prácticas institucionales, sino como una forma de ser de "lo político" (Lefort, 2004) que parte de principios radicalmente distintos, de las cuales podemos nutrirnos con el propósito de ir encontrando algunas claves para las transiciones hacia el posdesarrollo, y ante todo, para las transiciones hacia un mundo más allá del capitalismo.

LOS PROCESOS SOCIALES DE LA AGROECOLOGÍA

El gran proyecto modernizador del desarrollo iniciado a mediados del siglo ha sido una pesadilla de niveles apocalípticos. Existe incluso acuerdo en el sentido de que el comienzo de la nueva era geológica denominada como antropoceno —mejor llamada por algunos como capitaloceno (Moore, 2017)— coincide con el inicio de este mega proyecto civilizatorio (Waters *et al.*, 2016). En el caso del agroextractivismo hemos visto no sólo cómo el modelo ha alterado los procesos ecológicos del planeta, sino también la forma en que ha generado una profunda crisis multidimensional creadora de agudos peligros e inicuas injusticias distributivas. La emergencia del neoliberalismo no hizo sino ahondar la capitalización de la naturaleza, intensificar las políticas de despojo, y después de la crisis de la financiarización, reactivar una renovada oleada extractivista para privatizar, controlar, extraer, y mercantilizar biodiversidad, agua, tierra, minerales e hidrocarburos con el fin de ser exportados como *commodities* al mercado internacional (Composto y Navarro, 2014). En la agricultura este extractivismo, además de los clásicos monocultivos de renta, hay que sumarle la extracción piscícola y forestal, la ganadería latifundista y los agrocombustibles, actividades que han venido siendo creadoras de nuevos y numerosos conflictos territoriales en los países del Sur global.

Esa nueva oleada extractivista de acumulación por desposesión acabó por intensificar los procesos desterritorializantes del capitalismo globalizado, desestructurando las economías campesinas y aumentando los flujos de migración nacional e internacional. Sin embargo, la voracidad de los procesos de acumulación de capital también han tenido el efecto de reforzar la lucha de los pueblos por defender lo común ante esta inmensa ofensiva del capital, cuya intención, como hemos visto, consiste en subsumir todos aquellos territorios hasta ahora no totalmente ceñidos a los procesos de valorización de capital (Navarro, 2015). Muchos pueblos se han organizado y han enarbolado una defensa de sus territorios —que en no pocas ocasiones les ha costado su propia vida[2]—, para intentar resistir a este renovado interés del capitalismo por apoderarse de todo lo que se encuentre a su paso. En el seno de esos procesos organizativos es donde la agroecología y la soberanía alimentaria —o mejor, la soberanía alimentaria a través de la agroecología—, se han convertido en principios de lucha fundamentales para disputar los territorios con el capital, en un intento no solo de

[2] Según la ONG Global Witness (2015) cada semana son asesinados dos activistas medioambientales en el mundo.

confrontar las condiciones materiales de producción, sino también, como diría Polanyi, de *re engarzar* o *re encajar* la técnica y la economía en el interior de lo social.

La organización popular que ha venido creciendo como resultado de las contradicciones del mismo sistema, a veces surge, en efecto, por un cansancio colectivo de las nefastas consecuencias del modelo agroindustrial de la revolución verde. Me refiero a los efectos ambientales por la instauración de monocultivos, como el aumento de plagas y enfermedades hasta antes desconocidas en las parcelas, la pérdida de la fertilidad de los suelos, la contaminación del agua, y la progresiva fragilidad de los agroecosistemas a los desastres naturales. También como un rechazo a la vulnerabilidad creada por el mismo sistema a las fluctuaciones macroeconómicas, como la devaluación, el incremento de los costos de insumos comerciales, y la caída de precios productos agrícolas. Y por la inconformidad ante el deterioro de la salud causada por la toxicidad por los agroquímicos y el aumento de enfermedades crónicas asociadas a una dieta altamente industrializada. Este ha sido el caso de grandes movimientos sociales, como el del MST, que hacia el 2002 incorporó la agroecología como consigna para las 350 mil familias que conquistaron tierras a través de ocupaciones; o el de la Vía Campesina internacional, con sus organizaciones que reúnen a más de 200 millones de familias en los cinco continentes (Rosset y Martínez-Torres, 2012). Es más habitual, sin embargo, que la búsqueda de alternativas no surja como resultado de un rechazo colectivo directo al desarrollo o como una afrenta política contra el agronegocio capitalista, sino como un mecanismo de autoprotección, no siempre espontáneo, y a veces impulsado por aliados externos como algunos sectores de la iglesia católica y protestante, así como ONG afines a las metodologías freirianas de la educación popular.

Respecto a este último aspecto, la historia aún no está totalmente contada, pero en algún momento habrá que hacer justicia sobre el papel revolucionario que lideró la teología de la liberación en la expansión de la agroecología por toda América Latina. Me atrevería incluso a asegurar, que de manera silenciosa, estos rebeldes párrocos, monjas y laicos, desde mediados de 1960, crearon una revolución en las áreas rurales no sólo insufientemente reconocida, sido cegada por el fetiche de la izquierda en su afán de tomar la dirección de las instituciones del Estado. Con lo anterior no quiero soslayar el hecho de que, salvo la importante excepción cubana, en nuestros tiempos, las inequidades con respecto a la distribución de la tierra no han hecho

más que profundizarse[3], y que el subcontinente afianzó su deshonroso liderazgo como la región más desigual del planeta. Lo que quiero subrayar es el importantísimo papel de la teología de la liberación, y sobretodo la teología india, en la revalorización de las cosmovisiones y conocimientos tradicionales perdidos por las políticas de desarrollo o por las influencias del mercado; la puesta en marcha de metodologías de aprendizaje mediante el diálogo de saberes, y la acción/reflexión/acción como forma de autogestión para rescatar los ámbitos comunitarios erosionados durante el avance del capitalismo globalizado. Serpenteando, la teología de la liberación ha logrado hacer realidad una multiplicidad de experimentos concretos, pequeños, sigilosos, y extraordinariamente dispersos, asentados en la convicción dada por la espiritualidad[4] —y no por la racionalidad económica—, hecho que los hace difícilmente vulnerables a cualquier intento de cooptación y captura. Las asociaciones civiles, comúnmente ligadas a pastorales eclesiales, han resultado fundamentales al poner en marcha numerosas iniciativas agroecológicas que, agazapadas, han ido recuperando relaciones ecosistémicas y regenerando enlazamientos sociales.

Es difícil seguirle la pista a estas experiencias pequeñas, pero vividas, en donde el papel de la teología de la liberación, especialmente de los jesuitas, aunque también los dominicos, ha resultado fundamental. Quizá su fortaleza resida en que no son experiencias pomposas, pero sí persistentes, y tal vez, en que sin saberlo, hayan estado transitando por una vía muy distinta a las relaciones sociales impuestas por el desarrollo y sus herramientas industriales para la expansión del capitalismo. Aunque menos politizados de lo que algunos quisieran, estos esfuerzos, profusamente diseminados en áreas alejadas de los lentes del mundo urbano, han dado muchas de las pistas para construir algo por entero diferente de lo que hasta acá hemos venido cuestionando.

---

[3] Al respecto vale la pena analizar los datos de la concentración de la tierra en América Latina expuestos por Robles y Concheiro (2014).

[4] En una conferencia realizada en el año 2010 en la facultad de economía de la Universidad Nacional Autónoma de México, Michael Löwy hizo una provocadora asociación entre la teología de la liberación latinoamericana y la primera tesis sobre la historia de Walter Benjamin (2008). En este famoso y célebre texto, Benjamin trae a cuenta la metáfora de un autómata ajedrecista que se erigía como vencedor de todas las partidas. En realidad, en el interior del autómata, se hallaba escondido un enano, que era un connotado maestro de ajedrez. Para el filósofo alemán, el muñeco representaba el materialismo histórico, y el enano, la teología; analogía con la cual quería argüir sobre la necesidad de que el marxismo pusiera la teología a su servicio. Lo que Löwy sostuvo en esta conferencia es que en América Latina, la teología de la liberación mostró ser el enano escondido de una revolución menos grandilocuente, pero persistente que llegó a cambiar la vida de cientos de miles de desposeídos.

En una cantidad aún no estimada de comunidades campesinas, indígenas y afrodescendientes de América Latina y el Caribe, desde hace décadas, la teología de liberación y organizaciones seculares de apoyo, han estado promocionando la agroecología —aunque no siempre con ese nombre— a través de métodos basados en el diálogo de saberes y la creatividad social. No es que estas metodologías hayan estado desprovistas de ciertos principios mesiánicos como el de la necesidad de intervención crítica externa y la necesidad de mediadores como agentes de liberación de los oprimidos (Esteva, Prakash, y Stuchul, 2002). Sin embargo, es inocultable que ha sido una semilla que ha germinado en otras formas de aprendizaje, como lo que en mi opinión representa el aporte más importante de la agroecología al posdesarrollo: la metodología de Campesino a Campesino.

La historia de esta metodología, que vale la pena examinar con cuidado, puede remontarse a 1972, en Chimaltenango, Guatemala, según narra Eric Holt-Jimenez, en su libro: *De Campesino a Campesino. Voces de Latinoamérica* (2008). El inicio del proceso ocurrió con Marcos Orozco, un agrónomo que por esos días, había intentado infructuosamente promover muros de contención, terrazas y aplicación de abonos orgánicos en las parcelas de algunos campesinos indígenas Kaqchikeles, quienes eran vecinos suyos, y estaban sufriendo serios problemas de erosión, productividad y endeudamiento, años después de haber adoptado las tecnologías de la revolución verde. La ONG *Vecinos Mundiales,* emulando a los *Médicos Descalzos* guatemaltecos, le sugirió a Marcos que entrenara algunos campesinos hispanoparlantes, para que fueran ellos los promotores de las prácticas en su propia comunidad. Aunque el comienzo fue muy difícil, pues los campesinos desconfiaban de las sugerencias hechas por especialistas, pronto los agricultores se pusieron de acuerdo en realizar experimentos pequeños en sus parcelas. Una vez verificaban la eficacia de las prácticas en espacios reducidos, los campesinos las llevaron a cabo en todo su terreno, mientras comenzaban a compartir con sus vecinos las viejas técnicas olvidadas. Rápidamente, gracias al trabajo comunitario de la ayuda mutua, los predios de estos campesinos que trabajaban con Marcos empezaron a cambiar y a tener resultados impresionantes. Así se fueron convirtiendo en promotores de prácticas agroecológicas cada vez más complejas, mediante talleres, visitas de campo, y ferias, expandiendo el conocimiento en toda la región. *Oxfam* y *Vecinos Mundiales* acompañaron la fundación de la cooperativa Kato-Ki —la cual llegó a contar con cerca de 900 socios— y organizaron múltiples intercambios de campesinos de otras partes de Guatemala y Mesoamérica (Holt-Jimenez, 2008).

La socialización horizontal de la agroecología había avanzado de una manera realmente sorprendente en los comienzos de los años ochenta. Sin embargo, justamente gracias a sus notables logros, los campesinos Kaqchikeles, empezaron a despertar un enorme rechazo entre los terratenientes de la zona. Con sus acciones no solo habían disminuido la disponibilidad de fuerza de trabajo para sus fincas cafetaleras, sino que se habían vuelto competidores directos. La burguesía de la región los acusó de comunistas, y bajo esa acusación marcartista, el ejército guatemalteco empezó una brutal persecución que derivaría en su desplazamiento forzado, el abandono de sus tierras y la disolución de la cooperativa Kato-Ki. Con el auxilio de las ONG, los promotores se refugiaron en México, Honduras y Nicaragua, países en donde se convirtieron en consultores para continuar realizando la promoción de prácticas agroecológicas. Específicamente, el ejido de Vicente Guerrero —Tlaxlaca-México—, fue el lugar en el cual el proceso pudo seguir su rumbo. Allí, un grupo de campesinos que años atrás había visitado su experiencia en Chimaltenango, y que ya tenía un camino transitado en la conservación de suelos, recibió a dos de los promotores expulsados de su territorio. Con este nuevo núcleo se reforzó una interesante labor de difusión de prácticas agroecológicas dirigida directamente por campesinos sin que mediara ninguna intervención externa (Holt-Jimenez, 2008). Aunque los resultados en el territorio fueron también rápidos y palpables hasta hoy —el grupo de Vicente Guerrero sigue siendo un referente agroecológico muy importante en México—, fue en la Nicaragua sandinista, donde la metodología dejó de ser un acontecimiento local, y se convirtió en un fenómeno masivo.

En 1986, el grupo de Vicente Guerrero, a través de la ONG *Sedepac,* fue invitado a Nicaragua por la Unión Nacional de Agricultores y Ganaderos —UNAG—: una agremiación rural creada en el contexto de la revolución y la reforma agraria. Tras múltiples encuentros entre campesinos, talleres, viajes de ida y vuelta entre México y Nicaragua, se comenzaron a ver los resultados. Es importante recordar que el país se encontraba en guerra, estaba bloqueado económicamente por Estados Unidos, sufría una hiperinflación sin precedentes, existía una profunda escasez de alimentos y los suelos estaban degradados (Vásquez y Rivas, 2006). Particularmente, Santa Lucía fue el primer lugar donde habían dado fruto los intercambios. Allí, ocho promotores, en tan sólo cinco años, habían expandido las prácticas agroecológicas en la región. Santa Lucía se constituyó en el faro que inspiró la conformación formal del Movimiento Campesino a Campesino en todo el país (Holt-Jimenez, 2008). En 25 años, la red de promotores aumentó de

11 campesinos en 1987, a 1918 en el 2012, los cuales, en ese mismo año, estaban intercambiando conocimientos con 15 000 familias campesinas a lo largo y ancho del territorio nicaragüense (Vásquez y Rivas, 2006). Se estima que Campesino a Campesino ha logrado que 35 000 familias se encuentren practicando la agroecología. El crecimiento exponencial en gran parte se explica debido a que la agroecología fue acogida por una organización nacional como la UNAG —a diferencia de Honduras, Guatemala y México, en los cuales estuvo al margen de organizaciones campesinas nacionales—, pero sobretodo, por las ventajas multiplicadoras de la metodología basadas en la figura del promotor (Machín *et al.* 2010).

Se llama "promotor" a un agricultor o agricultora que aplica exitosamente algunas técnicas en su propio predio, y posteriormente promueve y estimula a otros campesinos a que la adopten en sus parcelas. Los promotores son los impulsores de un proceso de difusión de conocimientos agroecológicos con sus vecinos, pues con su ejemplo los incentivan a experimentar e innovar creativamente. El proceso inicia cuando campesinos y campesinas de distintas comunidades visitan a algún promotor que ha aplicado una práctica de manera efectiva en su parcela; luego regresan a sus unidades productivas y empiezan a experimentar o a implementar algún aspecto que les haya interesado durante la visita (Vásquez y Rivas, 2006). Así, se crean paulatinamente nuevos conocimientos que se van intercambiando con otras familias, expandiendo la transformación de fincas dependientes de insumos externos derivados de combustibles fósiles y sembradas con monocultivos, a parcelas relativamente autónomas y diversificadas, basadas en la innovación local y el uso de la energía solar. La gran diferencia de esta metodología, comparada con el extensionismo clásico del desarrollo, es que, por un lado, lo que se transmite no son recetas, sino principios flexibles capaces de responder y adaptarse a cada situación particular, mientras que por el otro, son las comunidades campesinas e indígenas las protagonistas de todo el proceso. De ese modo se incentiva la creatividad y la capacidad de las mismas comunidades de experimentar, innovar, evaluar y ampliar su acervo de conocimientos y aptitudes de innovación para que sean ellas las que encuentren las soluciones a sus propios problemas, en vez de que esperen pasivamente recetas formuladas por los expertos (Altieri y Toledo, 2011). La efectividad también radica en que los campesinos creen más en lo que hace otro campesino que lo que dice un técnico y, por tanto, tienen más probabilidad de emular alguna práctica cuando visitan la parcela de algún compañero y pueden ver los resultados con sus propios ojos (Machín *et al.* 2010).

La impresionante metodología dinamizadora y creadora de autonomía, fue compartida a Cuba, por el Grupo de Vicente Guerrero y la UNAG, durante una profunda crisis conocida como el "periodo especial en tiempos de paz". La isla se había especializado en la producción de caña de azúcar, tabaco y café, y era dependiente de la importación de petróleo, alimentos subsidiados, maquinaria e insumos como fertilizantes, pesticidas y herbicidas del bloque socialista. Con la caída de Unión Soviética, el país se sumió en una profunda crisis alimentaria, debido a la imposibilidad de importar alimentos y materiales necesarios para la agroindustria, el encrudecimiento del bloqueo económico estadounidense, a lo cual debía añadirse el agotamiento del modelo agroextractivo[5] (Machín *et al.*, 2010). La necesidad los obligó a lograr la autosuficiencia alimentaria mediante la agroecología en áreas rurales y urbanas, debido a la imposibilidad de continuar apelando a una agricultura dependiente de insumos y maquinaria de la revolución verde. Ese era el contexto en el que llegó, en 1997, un proyecto de promoción agroecológica de la organización *Pan para el Mundo,* en la Provincia de Villa Clara, que se extendió en 1999 a las provincias de Sancti Spíritus y Cienfuegos, gracias al apoyo de *Oxfam* y el *Centro Católico Francés para el Desarrollo* —CCFD—. Pero el punto de inflexión en su crecimiento exponencial puede encontrarse en 2001, cuando la ANAP —Asociación Nacional de Agricultores Pequeños— convirtió Campesino a Campesino en un movimiento nacional. A diferencia de la UNAG, la ANAP asumió la agroecología como una actividad orgánica en toda la estructura de la organización. De ese modo el movimiento fue más sistemático y menos espontáneo que en las experiencias antecesoras, y mediante una coordinación bien planificada entre cooperativas, facilitadores, coordinadores, universidades y algunas instancias del gobierno que implementaban reformas para el acceso a la tierra a más campesinos, se logró superar el periodo crítico de escasez. El resultado fue espectacular. De 114 promotores y 5 800 familias en 2001, se multiplicó a 11 935 promotores y 110 000 familias en 2009 (Machín *et al.,* 2010). Hoy la ANAP estima que 130 000 familias campesinas cultivan con métodos agroecológicos, sin contar aquellas que siembran en los 530 000 patios urbanos contabilizados que también se plantan con este tipo de prácticas.

[5] Se calcula que el saldo dejado tras décadas de revolución verde era el siguiente: "el 43,3 % de los suelos sufrían erosión y 23,9% compactación; el 14,1% tenía elevados grados de salinidad y el 24,8%, de acidez; el 44,8% padecían baja fertilidad… Cuba importaba el 48% de los fertilizantes y 82% de los plaguicidas… (y) la importación de alimentos representaban el 57% del total de las calorías de la dieta de las familias" (Machín *et al.* 2010: 42-44).

Aunque la modernización en la isla había sido impresionante —se cree que Cuba fue el país Latinoamericano que con mayor intensidad asumió el modelo de la revolución verde—, existían conocimientos remanentes entre los campesinos, que sirvieron de base para el impulso de técnicas que primero se concentraron en la sustitución de insumos, para ir paulatinamente avanzando hacia prácticas realmente agroecológicas que resuelven problemas estructurales en el agroecosistema, como la falta de agrobiodiversidad e interacciones ecológicas a una escala de paisaje[6]. También fue importante un discurso ideológico fuertemente politizado en contra del sistema agroindustrial de la revolución verde, valores socialistas de la revolución, el discurso de José Martí, el orgullo de ser campesino, la soberanía alimentaria y el cuidado de la naturaleza (Mier y Terán *et al.*, 2018). Actualmente la metodología está cosechando frutos en otras geografías, como lo es el norte de Mozambique, con la participación de 4 500 familias campesinas (LVC, 2015b), en Malawi con otras 6 000 (Kangmennaang *et. al.*, 2017) y ha sido también inspirador para la conformación de 65 escuelas de formación agroecológica en Venezuela, Paraguay, Brasil, Nicaragua, Colombia, Chile, Haití, Indonesia, Tailandia, India, Corea del Sur, el Estado español, Zimbabue, Nigeria, Malí y otros países de los cinco continentes (LVC, 2017).

El proceso que inició en Chimaltenango también tuvo incidencia en el Sur de México. En 1989, en el contexto del neoliberalismo, se desmanteló el Instituto Mexicano de Café —IMECAFÉ —, hecho que coincidió con otras situaciones adversas como el colapso de precios internacionales del café, los altos costos de insumos y la disminución de los rendimientos (Hernández-Castillo y Nigh, 1998). Con el acompañamiento de la Teología India de la Iglesia Católica, la apertura de mercados de café orgánico y de comercio justo, y gracias al intercambio entre campesinos que surgió de una manera más espontánea —en parte gracias a la presencia de los promotores agroecológicos guatemaltecos desplazados por la represión de los años ochenta—, se logró recuperar saberes de la cosmovisión maya, diversificar cultivos y crear una importante red de cooperativas que convirtieron a Chiapas en el principal exportador de café orgánico en el mundo. A pesar de que no se trata de un movimiento tan dinámico como el cubano, y se podría cuestionar que es altamente dependiente del mercado de exportación

[6] Las prácticas agroecológicas difundidas, han sido: incorporación de residuos de cosechas, abonos verdes, aplicación de materia orgánica, curvas a nivel, rotación y asociación de cultivos, control biológico de plagas, integración animal, incremento de la diversidad, y uso de fuentes alternativas de energía, como el ariete hidráulico, la tracción animal, molinos de viento y biodigestores (Machín *et al.*, 2010).

y está mediado por sellos de certificación externos que restan autonomía[7], no puede pasarse por alto el hecho de que en la actualidad 31,000 familias campesinas, en su mayoría indígenas tzeltales y tzotziles, viven de esta actividad. Mucho más interesante, en términos del posdesarrollo, es la experiencia agroecológica del Ejército Zapatista de Liberación Nacional —EZLN— en la misma región. Allí, guiados por el principio del autogobierno y autonomía anticapitalista, se ha logrado hacer una red de promotores agroecológicos, que le dan cada vez más soberanía alimentaria y autosuficiencia económica a las bases de apoyo. Aunque no existen cifras propias del movimiento, la agroecología, difundida mediante el esquema de Campesino a Campesino, es practicada por miles de familias rebeldes.

Otra experiencia no ligada al movimiento latinoamericano de Campesino a Campesino, pero que vale la pena observar con seriedad, es el caso de La Agricultura Espiritual de Presupuesto Cero, en India[8]. Como en los otros casos, el movimiento surgió en el contexto de una gran crisis, esta vez derivada de la adopción de monocultivos con semilla transgénica de la transnacional Monsanto, el ciclo de deuda contraído, y los efectos de haber implantado las tecnologías de la revolución verde. Fue tan fuerte el impacto de la crisis en los pequeños agricultores indios, que empezó una oleada de suicidios sin precedentes, como resultado del desespero producido por la imposibilidad de pagar los créditos contraídos. Desde 1995 se estima que cerca de 290 000 agricultores se quitaron sus vidas. Este cruel escenario sentó las bases para que pudiera surgir un movimiento impulsado por Subhas Palekar, un agrónomo que había probado y documentado exitosamente prácticas agroecológicas en su propia parcela desde los años noventa. Palekar, quien ya era famoso, fue invitado al estado sureño de Karnataka, por la organización campesina Karnataka Rajya Raitha Sangha —KRRS— en el año 2002 para ofrecer un taller en un campo de entrenamiento de 5 días, al que asistieron cerca de 5000 campesinos. Las técnicas de agricultura natural promovidas por el gurú básicamente se componían de biofertilizantes, cobertura vegetal, integración con ganado cebú, lom-

[7] En contraste, otras experiencias, como la red Ecovida en el Sur del Brasil, ha estado ligada a la promoción de la agroecología desde la demanda mediante unos 200 mercados locales y la certificación participativa autogestiva. Se calcula que actualmente unas 3500 familias agroecológicas continúan impulsado esta red —Información suministrada por el profesor Julián Pérez, durante el *Seminario Permanente de Masificación de la Agroecología,* abril de 2017—.

[8] La información del caso de la India está tomada de la tesis de maestría de Ashlesha Khadse, en El Colegio de la Frontera Sur, titulada: “Movimientos Campesinos y Escalamiento de la Agroecología” parcialmente publicada en (Khadse *et al.*, 2017).

brices locales, manejo ecológico de plagas, y asociación entre plantas. Las técnicas, se funden con un discurso que amalgama la crítica de lo que él llama el sistema explotador, anticampesino, dominado por las corporaciones transnacionales y la cultura occidental, con metáforas de la mitología Hindú, la santidad de la vaca, y los principios gandhianos del cambio personal, vida austera, no violencia, autonomía y responsabilidad con la Madre Tierra (Khadse *et al.*, 2017).

Los campos de entrenamiento fueron realmente persuasivos, pero lo más interesante ocurrió cuando los campesinos regresaron a sus parcelas y probaron la eficacia de las prácticas, las cuales no funcionaron como receta. Cada agricultor en realidad hizo adecuaciones en su predio lo que estimuló su creatividad y su capacidad de innovación. Pronto empezaron a surgir espontáneamente voluntarios —una figura parecida al promotor latinoamericano—, que difundieron sus experiencias mediante una metodología muy similar a Campesino a Campesino. Estas personas, una vez implementan con éxito la alternativa en su propia finca, invitan luego a otros campesinos a conocer su experiencia. El modelo varía, y depende de los líderes locales, pero frecuentemente los vecinos se reúnen en la casa de un campesino o campesina para analizar su finca y su plan de trabajo, e intercambiar experiencias. También se dan talleres a otras personas. A veces viajan varios kilómetros para hacer seguimiento a nuevas personas que apenas empiezan, y se mantiene contacto permanente por teléfono. El movimiento se fue expandiendo por todo el país a través de unos 60 campos de entrenamiento hasta alcanzar unos 4 millones de personas, según los cálculos más optimistas. Un aspecto a resaltar de esa experiencia es que, a diferencia de los casos latinoamericanos, no existe una organización formal que organice las tareas. Lo que sí hay son alianzas con organizaciones campesinas, ONG, individuos dentro de las estructuras de poder, *mathas* —instituciones religiosas—, científicos, escritores, medios de comunicación no convencionales en internet, radios comunitarias, televisión, redes sociales, y hasta aplicaciones en *WhatsApp* (Khadse *et al.*, 2017).

Estos movimientos que han crecido exponencialmente en distintas latitudes del mundo, muestran la importancia de la organización social. En ninguno de los casos mencionados los campesinos estuvieron aislados. Fue imprescindible que existiera una estructura organizativa de base campesina para que el proceso pudiera crecer. Esa capacidad de organicidad es la que ha permitido a estos movimientos disputar hegemonía con el modelo dominante del sistema alimentario agroindustrial. Mediante la *pedagogía del ejemplo*, han sabido demostrar a los

demás sectores sociales subalternos, la capacidad de la agroecología de erosionar el conjunto de creencias que la clase dominante ha hecho incuestionable sobre la agricultura. Para ello, ha sido importante el trabajo de científicos y científicas, que vienen acompañando el movimiento agroecológico con sus investigaciones, y una serie de aliados externos. Sin embargo, el aspecto en común para la territorialización agroecológica ha sido que las organizaciones campesinas hayan tomado en sus manos el proceso, y que no dependa de agentes externos. Ha resultado también fundamental que el sistema entre en una crisis profunda y de ese modo se fomente la búsqueda de alternativas, además de que exista acceso a la tierra, prácticas agroecológicas efectivas y un discurso movilizador que defina a la agroecología como el camino a ser recorrido, dentro de cada horizonte cultural (Mier y Terán *et. al.,* 2018).

El intercambio horizontal de saberes, y en específico la metodología de Campesino a Campesino, es, a mi entender, el principal aporte de la agroecología para las transiciones al posdesarrollo (Escobar, 2015). De hecho creo que estas prácticas de los movimientos sociales están dando las pistas más interesantes para subvertir la lógica del capital, como veremos en lo que sigue.

REGENERACIÓN DE LOS ÁMBITOS COMUNITARIOS Y SOCIALIZACIÓN DE SABERES VERNÁCULOS

La noción del posdesarrollo ha venido siendo usada en algunos círculos académicos para erigir un epitafio a los discursos y prácticas del "desarrollo", tan importantes para la expansión del agrocapitalismo a escala global. En Latinoamérica la noción del Buen Vivir, ha sido el aglutinador más importante para imaginar el posdesarrollo desde los movimientos sociales (Giraldo, 2014), así como en el continente europeo lo ha sido el concepto del Decrecimiento. Con este neologismo se quiere imaginar un mundo impermeable a las relaciones de fuerza del gran proyecto del desarrollo, y sus imaginarios de crecimiento, progreso, industrialización y modernidad, y transitar en cambio hacia un pluriverso, mediante la descolonización epistémica, la comunalidad, la relacionalidad, la autonomía, la depatriarcalización y el postextractivismo (Escobar, 2015), lo que en últimas significa construir, desde abajo y con la tierra, múltiples caminos divergentes al capital.

Semejante propósito no está libre de contradicciones. Más frecuentemente de lo que sus propios defensores estarían dispuestos a aceptar, el concepto tiende a caer en una elucubración teórica útil sólo para las publicaciones de una élite académica; o lo que es peor, en los ámbitos institucionales termina pensándose en términos y prácticas muy similares a las que el gran proyecto del desarrollo ha llevado a cabo durante los últimos 60 años. El desarrollo ha tenido una carga semántica tan poderosa y ha irradiado tan profundamente a todas las áreas del saber con su particular forma de aprehender el mundo, que es realmente difícil encontrar márgenes desde donde se puedan pensar prácticas realmente alternativas y realizables. Mi hipótesis consiste en que justamente, los procesos sociales de la agroecología como lo que hemos descrito, son uno de esos márgenes en los cuales podemos ubicarnos con el fin de cuestionar el desarrollo, y al mismo tiempo, imaginar dialécticamente el posdesarrollo de forma pragmática.

Para definir el camino que desea transitarse con la mayor precisión posible, creo útil partir de los cuestionamientos hechos por los movimientos sociales críticos al modelo implantado desde el discurso de Truman, con el ánimo de suspender la cercanía de sus condiciones, reglas y enunciados, y avanzar hacia el descubrimiento de pistas que nos ayuden a redirigirnos por otros senderos. El ejercicio inspirado en Iván Illich (2006b) es el siguiente: enunciamos primero lo que rechazamos para luego, casi que por oposición, definir lo deseable. Hemos descrito, por ejemplo, cómo el desarrollo aumenta la dependencia e incrementa el margen de control por parte de instituciones externas, y termina gestionando el tiempo y las acciones de las comunidades. Pues bien, partiendo de esa crítica, podemos deducir que los principios del posdesarrollo tendrían que abrir las posibilidades de ejercer una vía más autónoma, en la cual las mismas personas reasuman la capacidad de hacerse cargo de sus problemas más inmediatos. Hemos dicho también que el desarrollo determina externamente las necesidades de las personas, produce uniformización, despoja al individuo de su capacidad creativa, por lo que una vía distinta tendría que incentivar que los problemas y sus soluciones los determine, los controle y los limite la gente, así como propiciar la creatividad, potenciar la invención social, y la imaginación colectiva. También se ha sugerido, que el desarrollo vuelve a la gente vulnerable del saber experto y las convierte en blanco de intervenciones, por lo que unas herramientas deseables tendrían que incentivar la recuperación e intercambio de saberes locales, la creación colectiva de nuevos conocimientos, y la construcción común de herramientas eficaces en el mismo lugar donde ocurren los problemas.

Mi argumento consiste en que los movimientos de Campesino a Campesino —aunque también otros tipos de procesos de difusión de la agroecología derivados de la teología de la liberación—, bien pueden situarse en el segundo lado de la ecuación. Con una clara intencionalidad han logrado recuperar la capacidad de las comunidades rurales de usar los recursos disponibles, reavivando la red de relaciones humanas y regenerando la solidaridad, la cooperación y la reciprocidad asfixiadas por las prácticas del desarrollo y sus paquetes de la revolución verde. Mediante el intercambio de saberes han conseguido que campesinas y campesinos re-encuentren soluciones concretas a problemas concretos, liberando las potencias individuales y sociales inhibidas por los efectos incapacitantes del desarrollo (Robert y Rahnema, 2015). Lo que ha hecho Campesino a Campesino es revitalizar riquezas relacionales, saberes tradicionales anclados en las particularidades ecológicas de los lugares. Con el auxilio de una herramienta de intercambio horizontal de saberes agroecológicos basada en la figura del promotor, esas riquezas invisibilidadas por el discurso de la pobreza, adormecidas por el accionar de la ayuda moderna, y aletargadas por los mecanismos del mercado, fueron movilizadas, reactivando la potencia de actuar juntos y de mantener relaciones personales cara a cara. La imaginación, la capacidad de crear nuevos conocimientos, de experimentar, y de fomentar inteligencias ampliamente distribuidas, fueron reactivadas por una metodología que no es nueva, sino que rememora los entramados comunitarios que por milenios ofrecieron a las poblaciones independencia y seguridad ante la amenazas de la precariedad extrema.

La tradición comunal es lo que finalmente ha sido regenerado durante los procesos sociales de expansión agroecológica. En un mundo, que progresivamente, fue convirtiendo lo gratuito en mercancía, lo común en privado, creando monopolios, y substrayendo la posibilidad de uso compartido de los bienes locales, los casos descritos enseñan que es posible volver a poner bajo el control social los sistemas de producción y consumo, entre los cuales se incluye el acceso a semillas, técnicas, herramientas y saberes. Tomando distancia de un sistema que acabó por propiciar la ganancia individual, la codicia, y la competencia interpersonal, y separó al individuo de su comunidad, la reactivación de los regímenes comunitarios propiciados por los movimientos sociales agroecologistas, tuvo el efecto de fomentar los sentimientos de pertenencia a un cuerpo social, la activación de los lazos comunitarios, la ayuda mutua, e inducir a campesinas y campesinos a sentirse parte de un "nos-otros".

Los frutos de Campesino a Campesino también pueden verse analizando su arquitectura. En la mayoría de los casos estamos hablando de

miles y de cientos de miles de familias —incluso millones en el caso de la India—, lo que nos da una perspectiva del poder social cuando llega a convertirse en un fenómeno masivo. Es difícil cuantificar cuantos billones de dólares ha gastado el desarrollo en investigación para elaborar paquetes tecnológicos agronómicos, zootécnicos y biotecnológicos, cuantos en extensión, y cuantos otros en proyectos irresponsables. Sin embargo, estas experiencias dan una prueba de la potencialidad que tiene la austeridad y la organicidad, las bondades de rehabilitar los ámbitos comunitarios, y las ventajas de las estructuras relacionales basadas en la participación masiva y la creatividad colectiva. Lo que quiero subrayar, es la falta de eficiencia —pilar de la racionalidad económica del desarrollo— de la dictadura tecnológica de los expertos, en comparación con las posibilidades que puede ofrecer la innovación abierta de técnicas flexibles que pueden adaptarse imaginativamente a las condiciones particulares de cada lugar (Giraldo, 2016b). Los movimientos sociales de Campesino a Campesino son una maravillosa prueba que no solo desvitúa los fastuosos proyectos del desarrollo, sino que ofrece importantes luces de cómo construir las alternativas, una vez, las riquezas relacionales de las comunidades vernaculares son activadas, y sobre esa arquitectura en red, pueden circular saberes comunes y producirse nuevo conocimiento a través de la hibridación, diálogo, recombinación de la información y aprendizaje colectivo (Escobar, 2005).

Lo anterior no es un asunto menor. Hay que recordar que las tecnologías del capitalismo agrícola funcionan de una manera en la que se impide a los usuarios acceder a su diseño y elaboración (Harvey, 2004). Son los departamentos de Investigación y Desarrollo de las corporaciones, o las universidades —frecuentemente con fondos públicos— los que realizan la investigación y transfieren la tecnología a unos receptores que las asumen de forma pasiva. Campesino a Campesino desafía esta lógica, poniendo la experimentación y la circulación de saberes bajo el control de los sectores populares del campo, lo que hace que la difusión del saber se haga mediante el diálogo de saberes. Gracias a esta clase de diseños en red, es posible, como pensaba Illich (2006b), potenciar la creatividad social y fortalecer los lazos de convivencia, una vez que inteligencias distribuidas horizontalmente son capaces de lograr que la herramienta esté al servicio de las personas integradas a la colectividad, y no al servicio de un cuerpo de especialistas.

Quiero hacer tres comentarios sobre este flujo de saberes que circulan por redes descentralizadas. El primero, lo retomo del deluziano Manuel de Landa (2011), y de su libro *Mil años de historia no lineal.*

Este filósofo menciona cómo el dinamismo difícilmente puede surgir cuando los componentes jerárquicos de la sociedad dominan sobre los componentes horizontales. Oriente hasta el siglo XVI —asegura—, estaba en mejor posición que Europa para dominar el resto del segundo milenio. Sin embargo, el "exceso de centralización en la toma de decisiones" y la dependencia que se generaba "a las aptitudes individuales de sus élites", (*Ibíd.*: 63) hizo que el poder europeo prevaleciera en el escenario mundial sobre China o el Islam: "Un sultán inepto podía paralizar el imperio otomano como ningún papa o emperador del Sacro Imperio Romano lo podría haber hecho en toda Europa" (Kennedy, 1987 citado por De Landa, 2011: 63). Lo que estoy tratando de argumentar, siguiendo a este autor, es que el exceso de centralización y jerarquización, y los modelos rígidos de comunicación de arriba hacia abajo —como ocurre en el modo de producción de conocimiento tecnológico del capitalismo de mercado y más aún de los ensayos de capitalismo de Estado—, son muchísimo menos eficientes que los modelos en los cuales en vez de que las personas sean solo receptoras pasivas de información, todos los receptores son a su vez emisores y creadores de producción de conocimiento local (Escobar y Osterweil, 2009).

Aplicaciones de tráfico para los *smartphones* como *Waze*, o plataformas como *Wikipedia* han mostrado, desde otro ángulo, las enormes ventajas de las herramientas comunes y libres, en las que cualquiera puede contribuir a su mejoramiento. Es muy difícil que diseños jerárquicos, donde sólo una pequeña cantidad de personas tiene el control sobre el conocimiento, pueda competir con el poder social de diseños abiertos y participativos, en cuyas redes se incentiva la creatividad y la posibilidad que cada quien aporte información. De manera similar, aunque en forma convivial, Campesino a Campesino ha mostrado las inmensas posibilidades de una red popular en la que sus miembros se organizan formando un patrón que los conecta sin que se imponga uniformidad alguna. En realidad son redes expansivas, que crecen exponencialmente, debido a que se potencia la experimentación descentralizada, lo que en últimas contradice el dogma neoliberal de la eficiencia del libre mercado, cuyo operar se basa en sistemas creadores de tecnología de arriba hacia abajo. Los diseños policéntricos de redes e inter-redes del posdesarrollo muestran la importancia de la amplia distribución del saber, y el potencial para las economías solidarias del intercambio, mezcla, y reutilización de conocimiento localizado (Escobar y Osterweil, 2009).

El segundo comentario tiene que ver con la autonomía, principio de las prácticas del posdesarrollo. A diferencia de las dependencias

deshabilitadoras que tienden a generar los planificadores del desarrollo, hemos dicho que la vía opuesta tendría que aumentar el control de las personas sobre sus propias vidas. Sin embargo, las experiencias descritas muestran que la cuestión no consiste en apelar a una autonomía absoluta, ni una anarquía radical. De lo que se trata, como asegura Jean Robert (2012: 177), es buscar "las condiciones de realización de una autonomía complementada por medios heterónomos" regidas bajo el principio de siempre-más-autonomía. Es lo que ha ocurrido, en los movimientos de Campesino a Campesino, en los que lejos de buscar un aislamiento, lo que se ha hecho es crear una sinergia positiva entre autonomía y heterotomía. Las historias contadas enseñan que es posible que algunos participantes realicen un rol catalizador, al facilitar la conexión de partes que resultan mutuamente estimulantes. Lo que ha existido es una mezcla satisfactoria de componentes que vienen de afuera con componentes organizativos de las bases campesinas, que al final ha permitido enlazar esfuerzos atomizados, estimular interacciones, y generar retroalimentaciones positivas que funcionan como amplificadores de la agroecología en una escala territorial.

El tercer comentario se refiere a la importancia de la imprevisibilidad. Aunque los procesos han tenido comienzos simples y descentralizados basados en jerarquía —como el del gurú Palekar de la Agricultura Espiritual de Presupuesto Cero—, y planeación activa —como en el caso cubano—, luego han desencadenado entidades complejas, en las que múltiples actores interactúan dinámicamente y siguen reglas locales en vez de órdenes de arriba-abajo (Escobar, 2005). Cuando ello ocurre el movimiento puede crecer en direcciones no planeadas. Conocemos el lugar del comienzo, pero no sabemos en dónde puede terminar. Difícil pensar que el encuentro entre algunos pocos campesinos de México y Guatemala años después se irradiara tan incisivamente a Cuba, Mozambique o Malawi, o que el movimiento de Karnataka de la India, se expandiera a muchos estados del país, e incluso a otras latitudes asiáticas como Sri Lanka y Nepal. Las matemáticas de la complejidad han enseñado sobre el efecto mariposa: cómo pequeñas perturbaciones pueden llegar a tener cambios espectaculares en otro nivel. Sin embargo, para que ello ocurra con la herramienta de Campesino a Campesino, es necesario que exista una buena combinación entre los componentes jerárquicos y los componentes tipo red. No puede desconocerse que en Cuba y Nicaragua existe un equipo técnico que a distintas escalas realiza una organización bien planificada. Pero una vez los promotores voluntarios se apropian del proceso la expansión empieza a funcionar de una manera más espontanea. Se genera una

auto-organización horizontal que va ganando fuerza, hasta el punto de que los componentes tipo red terminan imperando sobre el control central y la verticalidad con la que comienza el proceso. El caso de la India es el que mejor ilustra como el crecimiento se va estableciendo de una manera caótica y difícilmente controlable (Giraldo, 2016b).

Considero que los procesos sociales de la agroecología, dan una lección de cómo en el posdesarrollo es posible imaginar una vida económica que pueda incrustarse de nuevo en las relaciones sociales y que se subordine al mando de la sociedad —y no al contrario como ocurre en el liberalismo económico—. A diferencia de las prácticas nocivas del desarrollo, que solo pueden representar al campesinado y los pueblos indígenas en términos de falta de rentabilidad, eficiencia y productividad, y necesitados de capital y tecnología —todo aquello que el experto y el planificador está abundantemente provisto—, el posdesarrollo de Campesino a Campesino muestra que es factible apoyarse en las múltiples riquezas de las personas del campo, como es la fuerza de sus relaciones mediada por valores solidarios, la potencia de la vida en comunidad, y su capacidad de innovar, crear, y co-producir nuevos saberes. Son pruebas vivas que confirman, con enorme elocuencia, que lejos de insertar a las poblaciones a la vida económica del mercado y a sus lógicas basadas en la racionalidad económica, lo que urge en estos tiempos aciagos es actuar con base en la localidad, la auto-organización, la auto-gestión y auto-consumo; la reciprocidad, la redistribución social de los beneficios económicos; el intercambio en relaciones cercanas, y reavivar las múltiples vías que tenían los pueblos para llevar una vida compartida, simple y diversa (Robert y Rahnema, 2015).

Asimismo, los movimientos de Campesino a Campesino, como aseguraría Enrique Leff (2014), son ejemplos que parten de la descolonización del saber, para reinventar nuevas territorialidades y reterritorializar prácticas y formas específicas de habitar. Son además movilizaciones por la recampesinización, durante las cuales se han afirmado antiguas identidades así como han surgido nuevas identidades colectivas. De modo que no pueden verse únicamente como mecanismos de resistencia contra la desposesión y la desterritorialización del agrocapitalismo globalizado; son, además, verdaderos caminos en la redefinición de sus formas de existencia y *rexistencia* (Porto-Gonçalvez, 2002). Representan disputas por el sentido de la Agri-Cultura, arrebatado por la racionalidad económica y la modernidad avasallante, lo que ha originado, a través de aquello que hoy llamamos agroecología, una completa re-significación de la vida de los pueblos rurales lejos de

toda forma de explotación, para enfrentar la debacle generada por años de transferencia de tecnologías ecocidas y culturicidas[9].

AGROECOLOGÍA Y AGRIETAMIENTO DEL CAPITAL

Uno de los más agudos e interesantes debates que se han dado al interior de la izquierda en los últimos años, está relacionado con el papel del Estado en los cambios de la sociedad. Hay que recordar que durante todo el siglo XX, como asegura John Holloway (2005), la discusión giró en torno a dos perspectivas: la de hacer una guerrilla revolucionaria para conquistar el poder estatal, o ganar el poder político a través de las elecciones democráticas. Ya fuera por una vía o por la otra —o bien, una combinación de las dos—, nunca se puso en duda el hecho de que la conquista del poder estatal era la forma como podría transformarse la sociedad. En Latinoamérica, el epitafio de la primera ruta podría situarse después de la firma de los acuerdos de paz entre las FARC y el gobierno colombiano, mientras que la segunda ruta empezó a desdibujarse con la desilusión que provocó el boom de los gobiernos progresistas durante la primera década del milenio[10]. Muchos de quienes depositaron sus esperanzas en estos gobiernos, empezaron a dudar del papel del Estado para transformar sus propios países. De lo que se dieron cuenta, como lo venía anunciado el movimiento zapatista en México, es que el Estado hace parte de la organización capitalista a escala global, y que "cualquier gobierno que realice una acción significativa dirigida en contra de los intereses del capital, encontrará como resultado una crisis económica y la huida del capital del territorio estatal" (Holloway, 2005: 17).

Lo que varios movimientos sociales pudieron percibir, durante la resaca dejada por años de progresismo latinoamericano, es la naturaleza

[9] A pesar de sus inocultables virtudes, aún falta mucha más investigación que responda a preguntas relacionadas con: las tensiones que se presentan cuando las experiencias tienen vínculos comerciales con los mecanismos de mercado hegemónicamente establecidos; hasta qué punto y bajo qué condiciones la heteronomía y la autonomía pueden generar relaciones sinérgicas que favorezcan el fortalecimiento de los procesos; el papel de la expansión agroecológica en la erosión de dinámicas patriarcales; y el umbral más allá del cual el crecimiento agroecológico podría empezar a tener un efecto opuesto al que se propone realizar.

[10] Este fenómeno comenzó con la llegada de Hugo Chávez al poder en 1998, a lo cual siguió Brasil (2003), Argentina (2003), Uruguay (2004), Bolivia (2005), Ecuador (2006), Nicaragua (2006), Paraguay (2008) y El Salvador (2009).

capitalista del Estado, de la cual es incapaz de substraerse. Cualquiera que sea el espectro político del gobierno de turno, al Estado le es imposible dejar de fomentar la reproducción del capital[11]. No es que les esté vedada la posibilidad de hacer cambios. Se pueden mejorar las condiciones de la vida para muchísimas personas y paliar los efectos del capitalismo, lo que para vastos sectores populares representa un cambio fundamental en su cotidiano vivir. Desde ya debemos anticipar que nunca son iguales unos gobiernos a los otros, ni podemos meter a todos en el mismo saco. Sin embargo, la enseñanza que aún nos falta aprender en toda su radicalidad es que no podemos esperar el cambio del sistema capitalista en el contexto de las instituciones estatales, y que no debemos depositar nuestros sueños en las urnas.

El giro paulatinamente ha venido dándose en la dirección de agrietar al capital. Como hemos ido viendo, el sistema capitalista es un gran muro que parece infranqueable y que no podemos derrotar. Tumbarlo parece imposible, y cada vez creemos menos en que podamos tirarlo desde los aparatos estatales. Mucho más práctico y menos romántico es agrietar ese muro, minarlo desde abajo, creando, en la misma sociedad que rechazamos, grietas que desestructuran los cimientos que sostienen el sistema (Holloway, 2011). El capitalismo no es más que una relación social, y por tanto, no es posible subvertirlo de otra manera que modificando las relaciones sociales, transformando directamente, el tejido de la vida social. Es lo que creo han venido haciendo los movimientos de Campesino a Campesino y los demás procesos de difusión de la agroecología. No esperar a que los cambios provengan de los ministerios de agricultura, ni de las agencias del desarrollo rural, y más bien apartarse en la práctica del poder estatal, y empezar a construir desde abajo otro tipo de relaciones basadas en principios diferentes. Estamos hablando, de la emergencia de un pensamiento autonómico en los movimientos sociales, en donde aumenta el descreimiento de las políticas públicas como la instancia ordenadora y transformadora de la sociedad[12].

Por supuesto, todavía permanece en muchos la idea de que algún día llegará un gobierno "realmente bueno" que cambiará las condiciones en las cuales fulgure un mundo nuevo. No es fácil dejar de creer en el poder institucional, porque implica, como bien dice Gustavo Esteva

[11] Como asegura James O´Connor (2001) no es exagerado afirmar que todas las funciones internas del Estado, están relacionadas con la provisión de condiciones de producción para el capital, es decir, garantizar que los intereses colectivos de los capitalistas sean satisfechos.

[12] Una excelente revisión sobre la desilusión que generaron los gobiernos latinoamericanos progresistas en los temas agrarios puede verse en (Vergara-Camus y Kay, 2017).

(2017), acabar con el deseo de ser gobernados mediante representantes y jerarquías de control. A pesar de que aumentan las pruebas de que una democracia real es impracticable en un Estado-Nación centralizado, la idea de la subordinación y la delegación de poder a otros aún sigue viva. En algunos movimientos agroecologistas, por ejemplo, persevera la idea de que la agroecología tendrá que ser impulsada por la institucionalidad nacional y multilateral en el marco del desarrollo sostenible. Nada más indeseable. A la agroecología le estorba la lógica de los proyectos del desarrollo y por el contrario, ha demostrado que puede crecer sólo cuando se hace "sin pedirle permiso a nadie" y cuando la promueven las mismas organizaciones populares. Pruebas, muchísimas. Pero los casos más impactantes de auto-organización sin Estado han sido el de la Agricultura Espiritual de Presupuesto Cero, inspirada por la máxima ghandiana de "si quieres cambiar al mundo, cámbiate a ti mismo" y el de los zapatistas en Chiapas, quienes ejercen la democracia directa y la autodeterminación, bajo el principio del "mandar obedeciendo".

Otros menos convencidos del camino autonómico, pero cansados de los partidos políticos y los gobiernos, han emprendido acciones por su propia cuenta, sin esperar la redención de los de arriba. Agotados de presentar demandas al Estado, han iniciado su propio camino apoyados en sus organizaciones. Con un discurso menos claro y a veces más por un instinto de supervivencia, están ejerciendo su poder sin rendirlo al Estado, mientras practican el autogobierno, es decir, la conducción de sus propias vidas por acuerdo comunitario (Esteva, 2011). Hay también otras experiencias, quizá las más numerosas, que realizan un pragmatismo autonómico. Sin hacer a un lado al Estado, se sirven de él, aprovechan sus programas. Es importante mencionar que las comunidades no son simples víctimas del desarrollo, ni agentes pasivos. Existe también un arte de la resistencia, por el cual frecuentemente aceptan subsidios y proyectos para desviarlos hacia sus propios fines, simulando que se encuentran dentro de sus coordenadas de control, cuando en realidad están manteniendo a raya la intervención institucional.

Por cualquiera de las rutas, en la práctica de las organizaciones, se está expresando un modo de ser de "lo político" que renuncia a la vía del partido y la planeación centralizada, y emergen ensayos heterárquicos de ejercicio de poder, que fracturan, aunque sea parcialmente, la biopolítica institucional. La agroecología, y más precisamente, sus procesos sociales, vienen abriendo grietas mediante prácticas donde se perturban las relaciones sociales capitalistas y se construyen relaciones

que recuperan la potencia de los saberes locales y los valores comunitarios. Ya poco se observa la búsqueda de la dictadura del proletariado, el partido único, la burocracia estatal, el centralismo, la industrialización como clave del comunismo, y la propiedad de los medios de producción en manos del Estado. Aunque quedan resquicios de ello que se resisten a morir, emergen en distintas geografías, *políticas del lugar* que descreen de las grandiosas políticas de la Revolución (Escobar, 2005), y que se ubican más en el plano de la autogestión, la autonomía, y la propiedad común de los modos y medios de producción. Estos movimientos renuncian a que sus sueños se reduzcan a reemplazar un capitalismo de mercado por uno de Estado. Al contrario: son anticapitalistas en el sentido de que saben que la única manera de cambiar el mundo es efectuando otro tipo de relaciones sociales.

Vale la pena aclarar que no estamos ante la emergencia de un nuevo anarquismo, pues estos movimientos no están tratando de abolir al Estado y ni siquiera lo anhelan. Sus energías se encauzan hacia otros derroteros. Su objetivo, siguiendo a los zapatistas, no es "cambiar el mundo", sino "hacerse uno nuevo". Su ideal no es reformista, pues no pretenden cambiar las instituciones desde adentro. Emprenden, en cambio, hoy, en la localidad, formas de habitar diferentes, lo cual podrá ser menos grandilocuente que el gran acontecimiento de la Revolución, pero es mucho más realista, pues se está creando, desde abajo, y en la práctica una utopística de la acción concreta. Cuando los agricultores dejan de comprar insumos agrotecnológicos de multinacionales, y empiezan la tarea de experimentar en sus propias parcelas recuperando saberes olvidados, creando otros nuevos, y poniéndolos en diálogo con más agricultores que se han abierto el mismo camino, en realidad se está creando un mundo nuevo, sin esperar la actuación de las instituciones del Estado. En el interior de la sociedad capitalista se van creando relaciones muy otras, en donde no hay cabida para la explotación del humano por el humano, ni de la sociedad sobre la naturaleza, y en el que habitantes que actúan voluntaria y cooperativamente recuperan el control sobre sus propias vidas. Las instituciones estatales resultan poco útiles en este tipo de auto-organización de intercambios no mercantiles, por lo que los movimientos más que querer derrumbarlas, o las usan de forma anti hegemónica cuando tienen relaciones con ellas, o de plano las ignoran.

La discusión que ha emergido con fuerza en los últimos años en los movimientos altermundistas consiste en que un mundo más allá del capitalismo empieza por agrietar el sistema, lo cual implica dar un paso afuera del desarrollo en curso e iniciar un camino verdaderamente

nuevo. La imagen de la transformación que explica Armando Bartra (2008: 161) es la siguiente: "un sistema-mundo de larga duración cuya vitalidad se ha agotado y está en decadencia comienza a ser premeditadamente desmantelado de diversas maneras y en muchos sitios a la vez con el propósito de sustituirlo progresivamente por algo distinto". La pregunta que viene rondando en las nuevas formas de lucha no pregunta por cómo ocupar el Estado y reemplazar a sus dirigentes, sino más bien cómo se profundizan, visibilizan y conectan entre sí esas grietas que surgen en distintos lugares y tiempos, para ir fracturando paulatinamente la estructura capitalista (Holloway, 2011). En ese mismo sentido, creo que las experiencias agroecológicas —las grandes que hemos nombrado, pero también las pequeñas, aquellas apoyadas por la teología de la liberación y algunas organizaciones de la sociedad civil, que se encuentran profundamente dispersas y operan de manera silenciosa y discreta—, deben reconocerse como esas grietas, que no sólo están descosiendo el tejido del agrocapitalismo, sino encontrando alternativas para dar un brinco hacia afuera del camino al que adviene el progreso técnico y la lógica de la acumulación del capital.

Hay que hacer sin embargo algunas advertencias. No son pocos los defensores de la agroecología y los movimientos agrarios —entre ellos muchos académicos, aunque también miembros de ONG—, que siguen muy atados al proyecto del desarrollo, y aún no rompen su deseo de ser gobernados. Por ingenuidad o por un exceso de pragmatismo, creen plausible la institucionalización de la agroecología para que se difunda mediante la ayuda institucional. Les es difícil advertir que con la reciente inclusión de la agroecología en la agenda de las organizaciones internacionales como la FAO, los logros en el campo del posdesarrollo pueden corromperse, y crearse dependencias a un sistema de gobierno que intentará proveer servicios agroecológicos a través de los Estados, ONG oportunistas, transnacionales, y proyectos de fundaciones y organismos internacionales. Como lo ha hecho durante la era del desarrollo, una eventual institucionalización de la agroecología creará clientes de los proyectos, y estaremos ante el peligro de convertir a los pobladores rurales en objetivo de los servicios profesionales agroecológicos ofrecidos por los expertos (Giraldo y Rosset, 2017).

Una segunda advertencia, consiste en que no podemos obviar las marcas del poder de la modernidad, especialmente, de la racionalidad económica al interior de la agroecología. Hay un síntoma economicista compartido entre dominantes y dominados, que se expresa cuando la resistencia sigue defendiendo la agroecología en términos de productividades, rendimientos, eficiencia, a fin de compararla con

la agronomía convencional. Aunque es cierto aquello de que en algunos escenarios solo es posible hablar en los términos de la tribu de los modernos, y que las investigaciones de los científicos sobre estos temas son de muchísima utilidad en la confrontación política, también es verdad que la agroecología sigue enunciándose en muchos de los términos propios de la modernidad capitalista, que incluyen conceptos antropocéntricos propios del discurso del desarrollo sostenible como manejo de agroecosistemas, recursos naturales, servicios ecosistémicos, o gestión ambiental. Debemos ser conscientes de que un problema de las resistencias es que deben surgir en el interior del mismo sistema que los oprime. Como asegura Santiago Castro-Gómez (2015: 18), en su diálogo con la filosofía de Žižek "las resistencias tendrán que ser articuladas "en" y "desde" las técnicas y tácticas desarrolladas por el poder mismo". De hecho: "El sujeto que resiste juega en realidad bajo las mismas reglas que intenta combatir, pues es el producto de las normas disciplinarias y de las tecnologías biopolíticas que acompañan el surgimiento del capitalismo". En nuestro caso, el deseo de ser gobernados, el economicismo, y el antropocentrismo, permanecen latentes en la agroecología y surgen como síntoma, cuando muchos activistas y científicos intentan resistir usando los mismos términos de referencia con los que se ha construido el agrocapitalismo globalizado.

Aun así, es difícil juzgarlos. Como hemos discutido con detenimiento en los capítulos anteriores son tantos años de creación de verdad sobre la agricultura, el habitar humano y la naturaleza, que es apenas comprensible que nos parezca extraño dejar de identificarnos con un "significante-amo" como diría Lacan, y asumir la responsabilidad de tomar en nuestras propias manos nuestro destino, en el marco de un ejercicio directo del poder. Tampoco es fácil salir de las imágenes del desarrollismo, porque las creencias modernas de la separación entre cultura y naturaleza, sujeto y objeto, individuo y comunidad, razón y afectos, así como la fetichización tecnológica, el mundo como imagen ordenada y las certidumbres del progreso, obnubilan las resistencias y hacen que sigamos siendo prisioneros de un tipo de pensamiento basado en los dualismos de la modernidad y los deseos de servidumbre. Como el psicoanálisis lacaniano enseña, no hay cura que no pase por reconocer nuestro padecimiento ontológico y por derrumbar el ordenamiento simbólico que estructura nuestras relaciones sociales. La salida es admitir que las utopías no pueden desconocer el sostén ideológico en el cual deben surgir, y que aceptarlo es el primer paso para empezar construir mundos diversos alejados de los regímenes de verdad que sustentan nuestra conducta.

Mi opinión es que la agroecología ha dado varios pasos en el agrietamiento del capital y está dando numerosas señales a los movimientos no agrícolas para transitar al posdesarrollo. La clave es potenciar las inteligencias basadas en el lugar y que los saberes fluyan por inter-redes horizontales, cara a cara, sin mediación mercantil, ni intervención estatal. No se trata de hacer desaparecer el Estado, sino más bien, como dice Gustavo Esteva (2008: 9), de "vaciar de poder político todos los aparatos del estado y dejarles sólo funciones administrativas de coordinación y servicio" al tiempo que "se rescata el principio de la democracia: gobierno por la gente, poder del pueblo", lo cual es muy diferente al poder estatal (Esteva, 2011: 137). Hay también otra clave fundamental que considero necesario tratar por aparte y con la mayor atención posible: la capacidad de insertar la economía, la técnica y las relaciones comunitarias a los ciclos de los ecosistemas.

6. REHABITAR LA PIEL DE LA TIERRA MEDIANTE LA AGROECOLOGÍA[1]

La inteligencia nos transportó de ser un simple animal indefenso a un transformador geológico. Y la sabiduría nos guiará hacia la integración con los procesos cíclicos de materia, energía e información que hacen posible la vida.

Giovannie Soto-Torres

En el primer capítulo vimos con detenimiento cómo el pensamiento metafísico que sirve de soporte a la tecnología del agroextractivismo se ha erigido ignorando las condiciones que hacen posible la reproducción de las tramas de la vida, y cómo ha construido un mundo alejado de la materialidad biológica y de la diversidad cultural de los pueblos. Desde la noción de la racionalidad económica más adelante discutimos por qué la tecnología del agronegocio no ha sido desarrollada para habitar una tierra sobreabundante, ni para servir a las necesidades humanas, sino creada y re-creada para el auxilio de la acumulación del capital. Con estos dos elementos, más los que se han traído a cuenta, hemos ido tratando de dejar claro que el agroextractivismo es sólo una expresión más de la crisis civilizatoria, la cual se remite al hecho de haber constituido su plataforma tecnológica de manera independiente al orden de la naturaleza, y de haber erigido su paradigma productivo subordinado al incremento del gran dinero. Por eso si queremos construir otras Agri-Culturas —no para desarrollarnos, ni para progresar a ningún lado, sino con el firme propósito de habitar una tierra que hemos deshabitado—, nos veremos obligados a imagi-

[1] Una versión de este texto fue publicada como Giraldo, O.F. "Agroecología y complejidad. Acoplamiento de la técnica a la organización ecosistémica", *Polis Revista Latinoamericana,* 14 (44): 277-301, 2015.

nar otros principios técnicos acoplados a las condiciones ecológicas y culturales de los lugares, en donde exista un reencuentro entre el hacer técnico y el lenguaje de la naturaleza.

Al igual que en la sección anterior, realizaremos un ejercicio diálectico con la tecnología depredadora del agronegocio extractivo, rechazando su lógica, con el fin de partir de un orden totalmente distinto. En lugar de pensar en la rentabilidad económica y preocuparse luego en cómo adaptar los ecosistemas a su lógica productivista, en el posdesarrollo tendremos que comenzar por conocer las especificidades de los ecosistemas para imaginar después cómo acoplar la técnica a los ciclos que rigen la vida. La Agri-Cultura de cuño milenario enseña que debe atenderse primero las posibilidades y potencialidades ecológicas del lugar habitado, para pensar enseguida, cómo integrar la técnica a la naturaleza, de modo que la transformación de los ecosistemas no niegue la reproducción de las interrelaciones vitales.

En dicho orden procederemos en este apartado. Indagaremos por la cuestión física revisando algunos conceptos del paradigma sistémico de las ciencias biológicas. Abordaremos los avances epistemológicos sobre la pregunta ontológica por la la vida, atendiendo así la necesidad de iniciar desde las bases teóricas que fundamentan las condiciones que hacen posible la vida en el planeta, para después, contemplar las posibilidades de imbricación de la agricultura al substrato terrestre en el cual habitamos.

Empezaremos estudiando una teoría de la evolución, y luego iremos constituyendo los fundamentos epistémicos de un pensar técnico que sea compatible con la materialidad biofísica de la Tierra, que es al fin, uno de los grandes desafíos en la construcción del posdesarrollo para avanzar hacia un mundo más allá del capital.

AGRI-CULTURA, COEVOLUCIÓN Y DERIVA NATURAL

Francisco Varela y Humberto Maturana han realizado algunos sugerentes ajustes a la teoría evolutiva que, como veremos, sirven de soporte epistémico a la agroecología y, sobre todo, a las condiciones de posibilidad de múltiples técnicas para la habitabilidad. Los autores han denominado su perspectiva como la deriva natural, la cual tiene muchas características que exceden los alcances de esta discusión, por lo que nos concentraremos exclusivamente en los aspectos que contribuyen a la discusión sobre las técnicas agroecológicas.

Para comprender la evolución por deriva natural comenzaremos por atender la crítica que estos biólogos le hacen al programa neodarwinista de la evolución. Su cuestionamiento principal está dirigido hacia la *adaptación*, concepto según el cual el proceso de supervivencia se determina por la capacidad de un organismo de adaptarse a su medio. De acuerdo con la noción seguida por los neodarwinistas, la selección natural opera escogiendo los diseños que afrontan con mayor eficacia al ambiente. Las aletas de los peces, por ejemplo, son de esa manera y no de otra forma, porque se han adaptado óptimamente a un ámbito acuático. El problema de esa descripción, aseguran, está en la manera de ver el medio, como si se tratara de un espacio independiente y pre-dado que genera las *restricciones* a las cuales se adecúan las especies para su supervivencia (Varela, Thompson y Rosch, 1997).

El refinamiento propuesto se fundamenta en dos sustanciales cambios. El primero de ellos es pasar de una lógica *prescriptiva* a una lógica *proscriptiva*, es decir, de la idea "lo que no está permitido está prohibido" a la idea "lo que no está prohibido está permitido" (1997: 227). El segundo cambio es dejar de ver el proceso evolutivo como optimizador, y comenzar a concebirlo como *satisfactorio*. En términos del ejemplo mencionado, las aletas de los peces ya no estarían adaptadas óptimamente al agua, sino que constituirían un aspecto morfológico viable de muchas otras trayectorias posibles en su historia evolutiva. Las aletas no son óptimas para nadar, sino "satisfactorias", en la medida en que su estructura así se ha acoplado al entorno acuático, aunque habrían podido satisfacerse las condiciones para habitar el agua de muchas otras maneras.

Para la deriva natural, la evolución depende de que exista "un acoplamiento estructural" que permita la "satisfacción" de alguna de las múltiples trayectorias viables. Se trata de toda una historia conjunta entre el organismo y el medio en donde se ha dado una congruencia estructural necesaria. Maturana y Varela (2003:82) son enfáticos al afirmar: "La evolución ocurre porque el organismo y el ambiente permanecen en un continuo acoplamiento estructural. Todos los organismos, incluidos nosotros, funcionan como funcionan y están donde están en cada instante, como resultado de su acoplamiento estructural". Usando la fenomenología para la ciencia biológica llegan a la conclusión de que el entorno no está pre-dado ni es impuesto a unos organismos que tienen que adaptarse a unas condiciones pre-existentes, sino que el entorno y el medio co-evolucionan conjuntamente (Varela, 2000).

Un buen ejemplo de coevolución lo encontramos en la historia de acoplamiento estructural entre las abejas y las flores. Las abejas pue-

den ver algo que los humanos no podemos percibir: la reflectancia ultravioleta que proviene de las flores. De esta manera las flores atraen polinizadores mediante su reflejo ultravioleta y así aseguran su reproducción, mientras que las abejas distinguen las flores a lo lejos a fin de recoger alimento. Estas características son explicadas como una historia de acoplamiento "en la cual los rasgos de las plantas y las aptitudes sensorio-motrices de las abejas coevolucionaron" (Varela, Thompson y Rosch, 1997: 234). Según el enfoque de la deriva natural dicho acoplamiento es el responsable de la visión ultravioleta de las abejas y la reflectancia ultravioleta de las flores. Para el caso, pero también en todos los procesos evolutivos, existe una especificación mutua entre el organismo y el medio, la cual no se da mediante una adaptación óptima de una especie con respecto a un mundo pre-dado, sino por medio de un proceso satisfactorio de codeterminación, en donde la abeja y la flor evolucionan de manera recíproca.

Los autores quieren insistir en que aquello que constituye el mundo de un organismo —en este caso el mundo de las flores ultravioletas para las abejas y el mundo de los polinizadores para las flores— emerge por la historia de su acoplamiento estructural. Pero ese acoplamiento está lejos de ser perfecto. Es un acoplamiento satisfactorio y viable para el cual solo basta con que la interacción facilite la integridad continua del sistema. Corresponde a una lógica *proscriptiva* dado que toda acción está permitida siempre y cuando no se transgreda la única prohibición que impone el sistema: que no se viole la manutención de la integridad del mismo sistema. Si el proceso de acoplamiento estructural se interrumpe, si se quebranta la única restricción, el sistema como un todo se destruye.

Este breve recuento de la teoría de la deriva natural tiene profundas consecuencias para entender las implicaciones de la relación entre la naturaleza y el agroextractivismo, y las condiciones agroecológicas necesarias para la habitabilidad en el marco del posdesarrollo. Según Maturana y Varela, la coevolución existe por una historia común entre organismo y medio, en donde el acoplamiento entre ambos ha permitido la estabilidad en la relación. En el caso de la especie humana, la explicación de su permanencia en el mundo no puede ser ajena a la explicación de la supervivencia de los demás organismos biológicos, aunque es preciso especificar las características intrínsecas de su proceso evolutivo.

El antropólogo Clifford Geertz (1991) asevera que la diferencia radical entre el humano y las otras especies animales, consiste en que su evolución se ha dado por medio de la cultura. Es la especie que más

depende de dispositivos extrabiológicos para orientarse en el mundo. Esto ocurre porque la conducta humana está muy débilmente determinada por sus genes como principio de información. Un ave, por ejemplo, instintivamente puede fabricar su nido; nada, en cambio, le dice genéticamente al ser humano cómo construirse su casa. Necesita, como ningún otro animal, de fuentes de información que no están en su biología. Sin embargo, advierte Geertz, la cultura no se le agregó a un animal terminado. Es decir, no es que primero haya existido un proceso evolutivo biológico y la cultura, posteriormente, completara ese animal. De una manera totalmente diferente, la cultura hay que comprenderla como constitutiva de la formación de lo humano. Para Geertz, no existe naturaleza humana independiente de la cultura. Llegamos a ser humanos, gracias a los esquemas culturales y los sistemas de significación creados. Sin cultura, asegura, literalmente no existiríamos en el mundo.

Siguiendo los términos de la deriva natural y retomando el papel de la cultura como el elemento diferenciador de la coevolución humana, hay certeza de que entre ser vivo y medio se da una congruencia estructural necesaria, por lo que la cultura, en cuanto característica propia del proceso evolutivo de este animal, tuvo que crearse en compatibilidad con el medio. De no haber ocurrido de esta forma, la supervivencia de la especie no habría sido posible. Humberto Maturana (2007: 69) es contundente al afirmar: "Somos como somos en congruencia con nuestro medio y... nuestro medio es como es en congruencia con nosotros y cuando esta congruencia se pierde, no somos".

Si asumimos con radicalidad el planteamiento de Maturana tendríamos que aceptar que la cultura —vista en el largo lapso de la permanencia de la especie sobre la tierra—, ha tenido que formarse, crearse y recrearse en acoplamiento permanente con la naturaleza. Por supuesto, no es que este acoplamiento haya ocurrido en todas las culturas de forma exitosa. Basta con recordar la trágica historia de algunas civilizaciones como la babilonia, la cual no fue capaz de corregir los efectos de la salinización en el suelo, o la del Imperio Romano que no pudo evitar la erosión de los suelos (Ángel-Maya, 1996). Lo que no puede perderse de vista es que la especie humana aún perdura, lo cual solo puede explicarse como resultado de algún tipo de congruencia que por millones de años se dio entre cultura y naturaleza, congruencia que incluye durante los últimos diez mil años la práctica del cultivo de la tierra.

Aunque la Agri-Cultura es supremamente reciente en la historia evolutiva de la especie, hace parte indisociable en la coevolución de la cul-

tura y el medio. Como explicamos, desde el periodo neolítico, con la revolución de Agri-Cultura se fueron creando las bases sedentarias de la vida humana en la tierra, lo cual implicó todo un proceso de transformación biocultural, pues los pueblos aprendieron a coexistir con la naturaleza de una manera radicalmente distinta de aquél nómada recolector que le había precedido. El constante desplazamiento de los nómadas, paulatinamente, dio paso a una manera de habitar un lugar apropiado y arraigado, que se torna circunvecino de los cultivos y los animales domésticos (Giraldo, 2013).

De esta manera emerge un proceso coevolutivo explicado por la intervención de los humanos en la naturaleza. Muchas semillas y un puñado de animales fueron domesticados, en un proceso histórico de acoplamiento entre la cultura y los ecosistemas. Así, tras el proceso de domesticación de plantas alimenticias como el trigo, la cebada, la quinua, el maíz, la papa, el arroz o el mijo, se hizo necesaria la intervención humana para su existencia. De forma similar a la historia de la abeja y la flor, la historia de la Agri-Cultura debe entenderse como un proceso de coevolución eco-cultural que se ha dado durante los últimos diez milenios, en procesos de interacción recíproca entre la cultura y la naturaleza. No se trata de un proceso adaptativo de la cultura a un ambiente preexistente, sino que ha sido una historia más o menos satisfactoria de codeterminación, por la cual, tanto las culturas, los animales y las plantas domesticadas, coevolucionaron.

Durante ese proceso, de un lado, las poblaciones originarias que habitaron una naturaleza transformada por obra de la Agri-Cultura, desarrollaron profundos conocimientos sobre sus ecosistemas y un acervo de saberes asociados a las posibilidades de cultivar y pastorear de acuerdo con los contextos específicos del lugar escogido para morar, mientras que por el otro, contribuyeron a la biodiversidad del planeta mediante la domesticación de cinco mil cultivos, 1.9 millones de variedades vegetales y 40 especies de ganado (ETC, 2009). Sin duda, corresponde a una coevolución eco-cultural fechada desde la irrupción de la Agri-Cultura, y que cambia drásticamente el proceso coevolutivo del ser humano y medio durante sus doscientos mil años de historia previa. La naturaleza desde ese periodo coevoluciona con la cultura mediante la inscripción del hacer técnico, generando el inmenso patrimonio de diversidad biocultural que ha co-emergido durante la última decena de milenios.

La cultura y el medio habitado por los seres humanos no se determinan por separado, y mucho menos después de la creación de la Agri-Cultura. Su historia es común. Y esa manera de verlo implica

negar la idea de que el medio ambiente ha sido impuesto al animal humano desde el exterior, de modo que este haya tenido que ir a su encuentro adaptando la cultura a un entorno preexistente. El planteamiento de Varela y Maturana implica aceptar que la naturaleza intervenida por la Agri-Cultura es, en gran parte, creación de los seres humanos, del mismo modo como los seres humanos son creación del medio modificado. Ambos han devenido en el marco de un proceso recíproco de co-creación mutua.

Desde el neolítico la naturaleza habitada por comunidades sedentarias empieza a ser inscrita, intervenida, plegada a la historia cultural de los pueblos. En esa historia conjunta que se extiende por centenares de siglos, se da un acoplamiento estructural relativamente satisfactorio, porque la técnica empleada para transformar los ecosistemas facilita la continuidad y la integridad del agroecosistema. En otras palabras, por milenios se da una simbiosis compatible entre la intervención agrícola y los ciclos ecológicos que ordenan la vida.

Ahora bien, es preciso aclarar que se trata de un proceso que dista de ser perfecto. No puede desconocerse el impacto ambiental que supuso el origen de la Agri-Cultura, en términos del aumento demográfico de las poblaciones humanas. La ciencia ecológica enseña que existen límites naturales en la cantidad de población a fin de mantener la estabilidad biótica dentro del ecosistema. Pero la Agri-Cultura permitió que los seres humanos transgredieran las leyes ecológicas, aumentando su población a expensas de los límites de la naturaleza. El ser humano por obra de la Agri-Cutura es expulsado del paraíso ecosistémico; es decir, deja de ocupar un nicho ecológico (Ángel-Maya, 1996), por lo que desde ahí renuncia a ceñirse a las relaciones auto-organizativas de los ecosistemas.

Pero en la cuestión eminentemente técnica puede afirmarse que el acoplamiento de la Agri-Cultura con el medio ocurre de una manera relativamente satisfactoria, en la medida en que se logró la permanencia de la especie a través de los años. Si la modificación realizada por la Agri-Cultura se hubiera sustentado en el principio de la depredación de los suelos y la destrucción de la biodiversidad, no se habría generado el acoplamiento necesario entre la especie y el medio y, en consecuencia, la interacción circular y la regeneración natural de los ecosistemas transformados se habría interrumpido, lo que biológicamente habría significado la extinción del animal humano sobre el planeta (Giraldo, 2013). Por eso el proceso coevolutivo ha sido en algún sentido satisfactorio, dado que muchas trayectorias viables —que para el caso humano se expresa en la multiplicidad de culturas sobre la

Tierra—, han sido posibles, puesto que han permitido a lo largo de los siglos la manutención de la cohabitación entre la especie humana y otras múltiples formas de vida[2].

Ese relato deja de ser cierto con la mundialización del capitalismo y su consustancial tecnología agroextractiva, la cual adquiere todo su ímpetu depredador desde fines del siglo XIX —según vimos en el segundo capítulo— cuando se consolida el tropezón histórico de negación coevolutiva iniciado en la Europa de la Revolución Industrial. Ese traspié contranatura de la civilización occidental puede explicarse mediante la analogía de una célula cancerígena y la incomunicación con su entorno extracelular.

Como asegura la descripción de la deriva natural, la única restricción impuesta por un sistema biológico consiste en que la acción de sus componentes no viole su integridad, porque si el acoplamiento estructural se interrumpe, desaparece la posibilidad de continuidad del sistema. Una célula se considera cancerígena porque repentinamente empieza a interrumpir la comunicación con el organismo. De un momento a otro, comienza a violar la única restricción que le ha sido impuesta: que su existencia permita la existencia del sistema. La célula cancerígena hace oídos sordos a esta única ley, porque ha roto la conversación con su medio (Varela, 2004). Esta analogía es útil porque la acción se parece a lo que el agroextractivismo le hace a la tierra: extirpa el substrato del que depende para existir. Del mismo modo como la célula cancerígena es incapaz de establecer una comunicación con el medio, el agroextractivismo es incapaz de dialogar con las fuerzas vitales y atender la única prohibición que le ha sido impuesta.

Mientras la Agri-Cultura —que hoy denominamos agroecológica para diferenciarla de su contraparte industrial— por centenares de generaciones construyó sus técnicas guiadas por las posibilidades ecológicas de los lugares habitados, mediante un diálogo permanente con la inmanencia de la vida, el agroextractivismo desarrollado en tan solo algunos decenios, rompió abruptamente la comunicación con el medio, quebrantando las posibilidades de todo el sistema para permanecer. Y esta es la diferencia esencial vista a la luz de la coevolución de las

[2] Es necesario considerar que el corto trasegar de la especie en el planeta, ha originado una extinción masiva de la biodiversidad que comienza en el pleistoceno tardío y se acelera en el periodo neolítico. Sin embargo el impacto de nuestra especie en los ecosistemas en estos periodos, es insignificante comparado con la catástrofe ambiental de la era moderna (Broswimmer, 2005). Esa es la razón por la cual es necesario interpretar la manera como múltiples pueblos originarios lograron acoplarse al medio, pero no de una manera armónica y equilibrada. Siempre en tensión y conflicto, con aciertos pero también con errores.

especies, que nos sirve para entender las posibilidades de articulación de la labor agrícola para la habitación del hombre en la Tierra.

Las lecciones que nos da la visión de la deriva natural para la técnica agroecológica pueden sinterizarse del siguiente modo. En primer lugar, existen muchas maneras, múltiples, diversas, y abiertas a la imaginación, de crear las condiciones necesarias para la habitabilidad mediante la agroecología. De hecho, muchas de las técnicas ya han sido inventadas y reinventadas por los pueblos originarios en sus procesos de coevolución eco-cultural, por lo que el trabajo, en muchos casos, no consiste en inventar algo nuevo, sino en redescubrir el acoplamiento entre cultura y medio asfixiado en nuestros días por las teleologías del progreso y el desarrollo. En segundo lugar, el aforismo “lo que no está prohibido está permitido” indica que todo está permitido en la creatividad humana salvo la única restricción establecida por la naturaleza y que inexorablemente debe respetarse: que toda acción no impida la integridad del substrato que necesita el agroecosistema para perdurar.

Parafraseando a Maturana y Dávila (2007), podemos hacer cualquier cosa que imaginemos siempre y cuando respetemos las coherencias estructurales del lugar desde el cual lo imaginamos. Lo que en otras palabras quiere decir que el camino de la creatividad humana para la intervención y la innovación técnica están abiertos, siempre y cuando acatemos la norma de no impedir la reproducción de los complejos entramados de vida que nos habitan y que habitamos. Consiste en aprender a escuchar la física de la biosfera para que toda técnica se acople inexorablemente al sistema vital e interrelacionado que caracteriza nuestro hermoso planeta vivo.

Para comprender mejor este fundamental principio técnico, es preciso examinar con mayor detalle las condiciones que hacen posible la vida en la Tierra. Ese es el siguiente paso que daremos para seguir comprendiendo los principios epistémicos del hacer técnico de la agroecología y las transiciones al posdesarrollo y al postextractivismo.

¿QUÉ ES LA VIDA? AUTOPOIESIS Y AGROECOLOGÍA

La diferencia esencial entre el hermoso planeta que habitamos y el resto del universo conocido reside en las condiciones particulares que hacen posible en la Tierra el mágico destello de la vida. Esta característica diferenciadora que tan bien aceptamos y que damos por sentada sin objeción alguna, no es fácil definirla con precisión.

Varela (2001) pone un ejemplo que intenta describir esta dificultad. Asegura que a pesar de que sabríamos diferenciar un organismo vivo, de uno no vivo, sin temor a equivocarnos, no tendríamos la misma facilidad para argumentar por qué un árbol, un mosquito, una mula, un gusano, un coral o un humano están vivos, mientras que un radio, una computadora, un robot, o la marea no lo están. Dice Varela que aunque estaríamos tentados a responder que el movimiento, el crecimiento, la reproducción, la reacción ante estímulos o la transformación de energía son comunes a todos los organismos vivos enumerados, alguien podría refutar que un árbol no se mueve, ni da señal de crecimiento en el corto plazo, mientras que la marea crece en forma periódica. Asimismo, la mula o un niño son incapaces de reproducirse, los árboles y los corales no reaccionan ante un pinchazo, y un radio o un robot son capaces de realizar sus funciones gracias a la transformación de energía externa de manera similar a como lo hacen los seres vivos.

Hay, sin embargo, una cosa en común que hace el árbol, el mosquito, la mula, el gusano, el coral o el humano, y que no puede ser realizada por el radio, la computadora, el robot, o la marea: la capacidad de regenerarse desde su propio interior. El árbol pierde sus hojas en invierno pero puede renovarlas en la primavera siguiente, del mismo modo como el pelo que cae de un animal vuelve a crecer. Varela (2001: 26) asegura que la cualidad que distingue a todos los organismos vivos consiste en que sus "tejidos sufren un proceso continuo de destrucción y regeneración fruto de algún tipo de actividad en su propio interior". Un robot, un computador o un radio son incapaces de regenerarse desde adentro, mientras que los seres vivos son capaces de renovar sus propios componentes, utilizando la energía externa para mantener su propia estructura.

Esta explicación macroscópica de lo vivo, es un símil de lo que a escala unicelular Maturana y Varela han denominado con el término "autopoiesis". El neologismo acuñado por los biólogos en la década de los setenta, sirve para definir el proceso de "auto-creación" que realizan las células para regenerarse constantemente. Los autores con el concepto de "autopoiesis" resaltan la autonomía de los sistemas vivos como la cualidad específica que diferencia a una unidad viva de una muerta. En sus propias palabras: "los seres vivos se caracterizan porque, literalmente, se producen continuamente a sí mismos" (Maturana y Varela, 2003: 25). Es decir, lo que distingue una unidad viva de una no viva es su facultad de auto-crearse permanentemente: "producir-se" por medio de los componentes que genera su propia estructura.

Para estos neurobiólogos la autonomía es la respuesta que mejor define a la vida. El bello planeta azul que flota en la inmensidad cósmica se identifica por una característica muy particular: las redes vivientes que lo componen tienen la extraordinaria capacidad de hacerse continuamente a sí mismas. En las cadenas vivientes cada producto cumple la función de participar en la producción o en la transformación de otros componentes de la red, de modo que la estructura como un todo, "se hace" autónomamente. La vida opera como un círculo cerrado y auto-organizador, en donde, como dice Capra (1998: 181): "el orden y el comportamiento no son impuestos desde el exterior, sino que son establecidos por el propio sistema"

La teoría de la "autopoiesis" quiere ser muy precisa en explicar el patrón de autoproducción que caracteriza a toda entidad viva. Se trata de un "sistema de elementos cuya interrelación no produce otra cosa que la misma entidad" (Escobar, 2012: 7). En la vida el fenómeno siempre es el mismo: los elementos se reúnen para formar una unidad de interacción circular. Corresponde a todo un proceso de organización, o mejor, de auto-organización, por el cual se conforma un sistema de operación circular cerrado, en el que la unidad crea componentes que no tienen otro fin que producir la red de relaciones de la unidad que los genera (Capra, 1998).

En este punto ya podemos advertir algunas implicaciones de cualquier técnica que quiera fundarse en las condiciones que hacen posible la vida en el planeta. Si comprendemos que la vida opera en un sistema circular, la técnica para habitar debe ceñirse a los ciclos auto-organizativos de los ecosistemas. La cuestión es que si la naturaleza habla en términos de ciclicidad, la técnica no puede ser lineal en sus procesos de intervención. Si la naturaleza es cíclica, si la función de todos los componentes de una cadena trófica radica en transformar los elementos de la misma red, de modo que el sistema opera en un proceso circular organizativo, una plataforma tecnológica, como la del agroextractivismo, no debería funcionar como un sistema lineal. No por lo menos si quiere conservar el sistema vital del que depende para existir.

El problema ambiental, como se ha insistido, radica en que la civilización capitalista construyó el orden social independientemente de las condiciones de la naturaleza. Por eso una producción y un consumo lineal que no regrese al punto de partida, y no se reintegre a la tierra en un ciclo de eterno retorno, es absolutamente incompatible con la reproducción de los entramados de vida en el planeta.

Las consecuencias que tiene el proceso lineal del agroextractivismo sobre tierra, son muy similares a lo que le ocurre a la estructura de un biosistema en el momento en el que se le interrumpe su vida: "Lo que se destruye cuando un sistema vivo es diseccionado" explica Fritjof Capra (1998: 99) "es su patrón. Sus componentes siguen ahí, pero la configuración de sus relaciones entre ellas —el patrón— ha sido destruida y en consecuencia el organismo muere". La clave está en comprender que lo importante en un sistema vivo es la manutención de las interacciones y las relaciones entre las partes. Si se interrumpe ese patrón de relaciones ordenadas, el sistema pierde aquello que los distingue de los objetos no vivos: su capacidad de regenerarse desde su propio interior. En palabras muy simples: un organismo muere en el momento en el que pierde su autonomía para renovarse.

En una intervención fordista e irreversible como la llevada a cabo por el agronegocio extractivo se impide el proceso de la vida, lo cual en términos de la autopoiesis descrita, significa destruir el proceso de "autocreación" de los ecosistemas. Al imponer la instauración de una tecnología lineal, mediante la instauración de monocultivos intensivos y altamente mecanizados, en los cuales se separan las actividades agrícolas y pecuarias, y en donde se suple la progresiva fertilidad del suelo con ingentes dosis de fertilizantes químicos, se contrarresta la ruptura de la estabilidad ecológica mediante el empleo de pesticidas, y se hace uso de semillas híbridas que no pueden reproducirse por polinización libre (Bejarano, 2003), se está invadiendo el ciclo de los ecosistemas, lo cual tiene el efecto de impedir la integridad del sistema para continuar con su vida. Los ecosistemas se organizan autónomamente en un proceso no-lineal, y la posibilidad de que el sistema siga reproduciéndose depende de que la ciclicidad sea mantenida. Si se obstaculiza al perturbar el retorno a la tierra de los elementos expoliados, tarde o temprano la red vital morirá. Por eso el principio fundamental de las técnicas agroecológicas consiste en que toda acción está permitida, siempre y cuando no se interrumpa la ciclicidad intrínseca de la naturaleza para que la organización conserve su autonomía.

La creatividad humana hacia la innovación técnica no es algo que deba impedirse. La idea no es abstraerse de la transformación de los ecosistemas. Por el contrario, el ser humano se ha hecho a sí mismo modificando su entorno natural a través de la técnica. Como dice Augusto Ángel Maya (1996: 51): "La solución al problema ambiental no consiste en no transformar sino en transformar bien". Y para modificar bien, es necesario respetar la única restricción que impone el ecosistema, la cual consiste en respetar su ciclicidad para que la vida siga su curso.

El principio clave de las técnicas agroecológicas, cuya lógica han entendido los pueblos durante milenios mediante la ancestral fórmula de la prueba y el error, consiste en transformar los ecosistemas acoplándose a los ciclos de la naturaleza. Para ello es indispensable saber que los ecosistemas no producen desperdicios, porque los residuos producidos por una especie resultan en alimento para la otra, de modo que los residuos generados por las partes individuales son continuamente reciclados por el sistema como un todo (Capra, 1998). Si consideramos lo anterior con la suficiente atención, no será difícil aceptar que las técnicas que se sustenten en el orden biofísico de la tierra deberán integrarse a la circularidad del reciclaje biótico del planeta.

Altieri y Nicholls (2000) han conceptualizado las bases de una técnica que se integre a la ciclicidad de los ecosistemas mediante la enumeración de seis principios agroecológicos. El primero de ellos es la diversificación vegetal y animal al interior del agroecosistema. El segundo es el reciclaje de nutrientes y materia orgánica. El tercero es el manejo de materia orgánica y el estímulo de la biología del suelo para dar provisión óptima al crecimiento de cultivos. El cuarto consiste en minimizar la pérdida de agua y de nutrientes "manteniendo la cobertura del suelo, controlando la erosión, y manejando el microclima" (2000: 29). El quinto es la apropiación de medidas preventivas para el control de insectos, patógenos y malezas, lo cual puede lograrse mediante el favorecimiento de fauna benéfica, alelopatía, y una serie de técnicas desarrolladas por los pueblos durante milenios. Y el sexto es el aprovechamiento de sinergias y simbiosis que emergen de las interacciones entre plantas y animales. El propósito finalmente es mantener una lógica *proscriptiva* que permita la creatividad altamente específica "al lugar", pero que se inhiba de romper los flujos y los ciclos propios de los ecosistemas.

Los ejemplos de las técnicas agroecológicas son muchos, pero en todos la base consiste en valerse de la ciclicidad autoorganizativa del agroecosistema sin generar desperdicios. Hay, sin embargo, otros principios que tienen que ver con la termodinámica de la vida en el planeta y que será preciso examinar por aparte.

LA SEGUNDA LEY DE LA TERMODINÁMICA EN LA AGROECOLOGÍA

Se ha recalcado que la vida funciona como un sistema cerrado. Esto es cierto en términos de los procesos autoorganizativos, pero es necesario

incluir en el análisis la interdependencia con el entorno. El hecho de que una entidad viva sea autónoma en sus procesos de regeneración no significa que no dependa de su entorno. En realidad el ecosistema es cerrado en su ordenamiento, pero es abierto con respecto a los flujos de energía y recursos de los cuales requiere para mantener su estructura. Así, las plantas verdes por medio de sus raíces absorben agua y sales minerales que ascienden hasta las hojas, donde se combinan con el dióxido de carbono del aire para conformar azúcares y otros compuestos orgánicos. Ese es el proceso denominado fotosíntesis, por el cual la energía solar es transformada en energía orgánica, mientras que el oxígeno se libera a la atmósfera para que sea utilizado por los animales y otras plantas en sus procesos de respiración (Capra, 1998).

Las plantas verdes, cuya biología hace posible el proceso de la fotosíntesis, son consumidas por animales que a su vez son alimento de otros animales, los cuales cuando mueren, son descompuestos en el suelo por insectos y bacterias que los desintegran en nutrientes. Esos elementos serán absorbidos por las plantas verdes, en un continuo recircular de material orgánico. Durante el proceso lo que es residuo para algunos se convierte en alimento para otros, de modo que, como veníamos diciendo, el sistema recicla todos los elementos y el ecosistema, como un todo, no produce desperdicios. Hay, sin embargo, un solo desperdicio que no puede reciclarse en toda la cadena alimenticia: la energía térmica disipada durante el proceso de la respiración. Esa energía disipada a la atmósfera es irreversible, en el sentido que no puede volver a ser reciclada por el sistema. Lo anterior quiere decir que la materia circula al interior de un sistema vivo, pero la energía térmica se disipa irrecuperablemente (Capra, 1998).

A ese fenómeno físico se le conoce como "entropía" y constituye la base de la segunda ley de la termodinámica propuesta por Rudolf Clausius a mediados del siglo XIX. Según esa ley, a medida que aumenta un fenómeno térmico, la entropía se incrementa, pero la energía resultante en forma de calor no puede volver a recuperarse.

Vale la pena aclarar que Clausius formuló la ley en términos de "desperdicio" y de "pérdida" porque su investigación estaba enfocada en mejorar la productividad y minimizar la pérdida de energía en la tecnología. Pero esta visión cambió a finales de los años sesenta, cuando Ilya Prigogine introdujo un aporte fundamental al argumentar que la disipación de energía no era un asunto negativo como lo concebía el enfoque termodinámico clásico. Por el contrario, demostró cómo en los sistemas vivos era fundamental la irreversibilidad y la subsecuente imposibilidad de recuperación de energía (Capra, 1998).

La pregunta que rondó por la mente de Prigogine, era qué papel jugaba en los seres vivos el mundo caótico descrito por la termodinámica, ese mundo desordenado que incrementa su degradación entrópica de manera inevitable (Capra, 1998). La respuesta que dio al interrogante es que la ausencia de equilibrio constituye un aspecto indispensable para la vida. Según sus conclusiones —que le valieron en 1977 el premio Nobel de Química—, cerca del estado de equilibrio en la materia todo es lineal, y no hay posibilidad de dinamismo, mientras que en estado de no-equilibrio hay muchas propiedades posibles: la materia es más flexible, aparecen nuevos estados físicos, y se presenta una riqueza y diversidad imposible de encontrar en los estados de equilibrio (Prigogine y Stengers, 1984). Por eso el no-equilibrio y la irreversibilidad entrópica explican la vida. De hecho un organismo vivo nunca se encuentra en estado de equilibrio. Esa condición únicamente existe cuando los múltiples procesos metabólicos se detienen. Como dice Capra (1998: 194): "un organismo en equilibrio es un organismo muerto".

La paradoja expuesta por Prigogine consiste en que el no-equilibrio es fuente de estabilidad, pues a medida que nos alejamos del equilibrio se incrementa la riqueza y la diversidad natural del planeta. Por eso el no-equilibro, el caos, el desorden producido por el incremento ineluctable de entropía en el universo es una fuente de orden (Prigogine y Stengers, 1984). Sin embargo es preciso comprender cómo funciona ese ordenamiento biosférico aparentemente antagónico. Si bien, por un lado la organización propia de los ecosistemas incrementa la degradación entrópica de su entorno, mediante la disipación de energía en forma de calor que no puede recuperarse, por el otro, los organismos succionan "energía negativa" —tal como la denominó Schrödinger (2005)[3]—, o "neguentropía" —como le llamó más tarde Brillouin— para mantener su estructura vital. Esa neguentropía consiste en energía de baja entropía que se adquiere del ambiente —principalmente luz solar— y que las plantas verdes transforman en biomasa mediante la fotosíntesis. De esa manera se mantiene la estabilidad biosférica entre productividad neguentrópica y degradación entrópica (Leff, 2004).

Para ilustrar mejor el fenómeno es útil remitirnos a la termodinámica

[3] El físico Erwin Schrödinger (2005: 45) aseguraba que un organismo vivo evita la degradación entrópica —es decir el peligroso estado máximo de entropía que es la muerte— extrayendo continuamente entropía negativa de su medio ambiente. En sus propias palabras: "De lo que un organismo se alimenta es de entropía negativa. O para expresarlo menos paradójicamente, el punto esencial del metabolismo es aquel en el que el organismo consigue librarse a sí mismo de toda la entropía que no puede dejar de producir mientras está vivo".

de un bosque tropical. El ecosistema genera entropía como resultado de los procesos metabólicos a lo largo de las cadenas tróficas, pero también, colecta energía solar del medio para convertirla en biomasa a partir de la fotosíntesis. De esta manera el bosque biodiverso conserva su estabilidad. La explicación termodinámica de la vida señala que los sistemas ecológicos abiertos —como en el caso del bosque tropical— se organizan a sí mismos mediante la productividad neguentrópica. A través de la respiración disipan energía en forma de calor creando cada vez más mayor entropía, lo cual solo es posible compensarse por medio de la importación de neguentropía y la producción de biomasa (Leff, 2004).

Según la termodinámica existe una dialéctica vital entre la entropía y la neguentropía, la cual consiste en una relación de intercambio energético que hace posible el surgimiento del orden a partir del desorden. De acuerdo con la teoría de Prigogine en la vida se combina el flujo continuo de la disipación de energía con la estabilidad, de modo que la organización ambiental tan constante que vemos a nivel macroscópico sea tan solo una "isla" de orden en un universo de caos creciente. Las organizaciones ecosistémicas son sistemas abiertos que succionan neguentropía en busca del orden a expensas del desorden del contexto con el cual interactúa. De hecho, la aparente contradicción consiste en que para que un sistema se mantenga organizado debe aumentar el grado de desorganización de su entorno (De Lisio, 2001). Pero no hay nada de contradictorio en ello. En términos energéticos la explicación de las estructuras vivas puede hacerse por la correspondencia entre la degradación entrópica y la neguentropía, porque si bien el calor no puede reciclarse, ni usarse como energía para la vida, por el otro lado, la fotosíntesis permite la recirculación de energía entre distintos organismos mediante diversos metabolismos, minimizando la entropía o emisión de energía libre, y aumentando los tiempos de residencia de la energía dentro del sistema.

En otras palabras: gracias a que existe un entorno desafiante, los organismos vivos se organizan para acceder a la energía libre, o neguentropía, de la que son totalmente dependientes para vivir. El mismo sistema se encarga de extraer la energía para su propio funcionamiento y debido a la complejidad de interacciones, y la inmensa diversidad de medios metabólicos, en conjunto, se las arreglan unos con otros, para asegurar que la energía indispensable para vivir sea aprovechada por todos (Schneider y Sagan, 2008)[4].

[4] El apartado sobre las explicaciones termodinámicas en los agroecosistemas es retomado de un texto escrito anteriormente con Andréa Vanegas (Giraldo y Vanegas, inédito).

Mediante múltiples vías coevolutivas, la vida ha logrado autoorganizarse creando sistemas sorprendentemente eficientes para acceder, almacenar, y aprovechar la energía (Toussaint y Schneider, 1998). A través de acomodos, hibridaciones, degradación de materia orgánica, ciclaje de nutrientes, simbiosis, y competencia, ha alcanzado retardar la disipación de la energía útil, convirtiendo energía en biomasa que va recirculando por las cadenas tróficas gracias a transformaciones que solo encuentran desperdicio en la energía térmica disipada durante el proceso de la respiración. Los organismos vivos se han acoplado estructuralmente al medio, maximizando la absorción de neguentropía procedente de la luz solar, al mismo tiempo que minimizan la entropía en su interior, a fin de canalizar la energía circulante para su propia preservación y reproducción. La vida no existiría si se diera el lujo de desperdiciar energía. Cada ser viviente debe invertir esa energía de la mejor forma posible para garantizar sus procesos metabólicos. Por eso la vida en su conjunto, vista como una compleja urdimbre de seres vivientes plenamente interconectados e interrelacionados, ha logrado su estabilidad gracias a su inmensa capacidad de optimizar la utilización de los flujos energéticos (Schneider y Sagan, 2008).

Pues bien, esta explicación termodinámica de la vida ayuda a comprender el efecto que produce el agronegocio extractivo sobre la naturaleza. El agrocapitalismo dependiente del petróleo y lineal en sus procesos de producción y distribución, degrada la energía útil disponible disipándola en forma de calor, lo que significa baja calidad de energía que no puede volver a recuperarse. Se trata de una maximización entrópica que se explica en el hecho de que el agronegocio aporte directamente entre el 10 y el 12% de las emisiones globales que producen el calentamiento global antropogénico (Lin *et al.*, 2011). Por supuesto, ello sin contar la simplificación ecosistémica que implica la tala de árboles para el establecimiento de praderas y monocultivos agrícolas y forestales, y el total del sistema agroalimentario, el cual puede llegar a contribuir con la mitad de las emisiones globales de gases con efecto invernadero (Grain, 2013).

Cuando el agroextractivismo industrial transforma los ecosistemas convirtiéndolos en monocultivos o praderas, se recorta el suministro de energía, y se alteran las interrelaciones del ecosistema que existían antes de la intervención, menoscabando su capacidad para succionar energía. Disciplinar los ecosistemas, implica una reversión de la complejidad del agroecosistema debido a una disminución de los flujos de energía. Porque cuando se simplifica un ecosistema no se colecta ni se almacena la misma cantidad de energía por el proceso fotosintético, y, en

consecuencia, se reducen los ciclos, existe mucho menos circulación de materiales, se fractura la interconectividad, y existe mucha más pérdida de nutrientes y de agua (Schneider y Sagan, 2008). Un sistema agrícola, compuesto por una sola especie es más vulnerable e inestable, además puede comprometer su capacidad de transformar la energía y por ende disminuir la posibilidad de continuar haciéndose autónomamente.

La agrobiotecnología, de lógica metafísica, ha construido sus procesos lineales cercanos al equilibro, desconociendo que la naturaleza se organiza en estados de no-equilibrio. Por eso, en lugar de crear orden del caos, el agronegocio incrementa exponencialmente la entropía, contribuyendo así a la ruptura de la dinámica ecológica del planeta.

Por el contrario, en la agroecología la mayor agrobiodiversidad genera mayor energía y biomasa disponible que se mantiene en el sistema, en parte, debido al ciclaje de nutrientes (Gliessman *et al.* 2007). Lo anterior se explica porque el incremento en la diversidad de especies vegetales, microorganismos y fauna animal implica mayor número de vías de metabolismo energético. En realidad, cuando mencionamos la agrobiodiversidad como el principio rector de la agroecología no estamos pensando en la suma de especies o variedades distintas, sino en la cantidad de caminos metabólicos que pueden seguirse para degradar más eficientemente la energía solar (Kirwan, 2008). A medida que el agroecosistema se vuelve más y más diverso, en la misma proporción se van abriendo nuevas vías para transformar los flujos energéticos incrementando la complejidad (Tyrtania, 2008). Esa diversidad de especies bióticas y fauna asociada hace al sistema más resistente, pues se va creando redundancia en la degradación energética (Mayer *et al.,* 2014) y por tanto se hace menos vulnerable a las perturbaciones externas. Gracias a su complejidad, los sistemas agroecológicos acceden mejor a la energía solar, la cual es almacenada y aprovechada de manera mucho más eficiente que los monocultivos de la agroindustria extractiva (Giampetro *et al.* 1992).

Gracias a que la materia orgánica viva y muerta en el suelo, fomentada por la agroecología, se traduce en fuentes de energía disponibles de alta calidad almacenada (Álvarez y Velásquez, 2013), y que la ecología del suelo libera esa energía para el crecimiento de nuevas plantas y organismos asociados (Addiscott, 2010), es posible incrementar el tiempo de residencia de energía al interior del agroecosistema. Dicho en otros términos: la agroecología favorece la capacidad de todo el sistema para postergar el aprovechamiento de energía mediante distintos ciclos metabólicos. De esa manera se posterga la utilización de la energía disponible, almacenándola y preservándola para reconducirla

en el futuro, permitiendo al agroecosistema mantenerse en el tiempo como estructura disipativa.

Pero el metabolismo en los sistemas agroecológicos no se limita a una cuestión de cultivo. Incluye también lo que Marx denominara como metabolismo social. Es decir, aquellos procesos de recirculación de energía entre el sembradío, los animales domésticos, y los seres humanos que habitan esos ecosistemas transformados con su propia fuerza de trabajo. La agroecología está basada ampliamente en la utilización de energía biológica procedente del trabajo de las sociedades humanas. En ese sentido, gracias al consumo local, existe una continua ciclicidad entre el aprovechamiento de la producción de biomasa procedente de la transformación de energía disponible, el metabolismo de los seres humanos como integrantes constitutivos del sistema, y la recirculación de residuos energéticos a la tierra, gracias a la multiplicidad de prácticas tradicionales de los pueblos que han sabido reintegrar al suelo los elementos extraídos por medio del trabajo (Toledo, 2008).

Las explicaciones termodinámicas nos ayudan a comprender que el funcionamiento de los agroecosistemas dependen de flujos continuos de energía, ya que, como estructuras disipativas, funcionan a partir de insumos energéticos que ingresan al sistema (Espinoza y Ortiz, 2014). La diferencia radical es que la agroecología, al depender principalmente de la energía solar y humana, y reducir la utilización de insumos energéticos no renovables (González-Jácome *et al.,* 2007), ayuda a compensar la irreversibilidad de la entropía natural mediante el acoplamiento de la habitación humana a las condiciones energéticas necesarias para la regulación ecológica del planeta. Pero también la termodinámica de la vida contribuye a la comprensión de cómo el agroextractivismo al ser dependiente de maquinaria, irrigación, fertilizantes de síntesis química, pesticidas comerciales, y toda una red de transportes, y por consiguiente, a la energía derivada de los hidrocarburos y otros combustibles fósiles (Dazhong y Pimentel, 1984), está desacoplada con la dinámica energética de la biosfera, quebrantando aquella dialéctica vital entre la transformación de la energía solar y la degradación de entropía en el universo.

No cabe duda de que la agricultura industrial al tener muy baja autosuficiencia y baja productividad neguentrópica de biomasa, termina disipando alta entropía en forma de calor. Mientras que los sistemas agroecológicos al promover una compleja red de interacciones e interdependencias biológicas, basar sus prácticas en el reciclaje de materiales y residuos, depender de recursos locales utilizando energía humana y animal, y aprovechar variedades locales adaptadas a las

condiciones ecológicas de los territorios, terminan encaminando la energía al interior del sistema (Gliessman *et al.*, 2007), alejándose del equilibrio termodinámico. Si bien es verdad que ni la agroecología, ni ninguna técnica asentada en la física de la Tierra, podría revertir la disipación irreversible de entropía en el universo, es indudable que la agroecología corresponde a todo un paradigma productivo que se acopla armónicamente a la dinámica termodinámica de la biosfera, y que en nuestros turbulentos tiempos de crisis ambiental, como sostiene La Vía Campesina, contribuye a enfriar el planeta.

Pero además de las técnicas desarrolladas por el saber campesino milenario, existe una diversidad de ecotecnias de origen más reciente que se ajustan a la idea de la inmensa creatividad humana para acoplarse a los nichos ecosistémicos. De ese modo se encuentra el lenguaje de la naturaleza —la ciclicidad autopoiética y la productividad neguentrópica— con el orden simbólico, el cual incluye el ingenio humano para habitar los ecosistemas modificándolos. Se trata de todas esas técnicas que se alimentan de energías de baja entropía, especialmente de la luz solar y de la producción de biomasa a partir de la fotosíntesis, y que se integran a la ciclicidad de ecosistemas diversos y auto-organizados (Leff, 2004).

La agroecología constituye una actividad que entiende la neguentropía como una condición insustituible para la regulación ecológica del planeta, y se sirve de ella para integrarse a los ciclos vitales. De esa manera se satisfacen las múltiples vías posibles —expresadas en la diversidad de culturas que existen sobre la faz de la Tierra— para que los seres humanos podamos acoplarnos estructuralmente a los ecosistemas. Porque el principio fundamental de toda organización ambiental, tanto ecosistémica como cultural, no es la monotonía ni la uniformización, sino la diversificación, la pluralidad, la multiplicidad y la diferencia. Y esa es la razón por la cual entendemos que gracias a la diversidad biocultural múltiples comunidades, a lo largo y ancho de la superficie terrestre, han logrado acoplarse al medio en sus procesos coevolutivos.

Una vez conocemos que la dialéctica entre entropía y neguentropía constituye la explicación física de la reproducción de la vida, podemos ir contestando la pregunta de cómo muchos pueblos originarios lograron permanecer durante los últimos diez mil años habitando agrícolamente sus territorios sin depredar el entorno. La respuesta radica en que sus modos de transformación ecosistémica, creados desde sus diferentes cosmovisiones y mundos de vida, consiguieron adecuarse a los procesos neguentrópicos de organización de la materia viva dis-

minuyendo la disipación de energía útil (Leff, 2010). Por lo menos esa es una buena manera de elucidar por qué las sociedades tradicionales constituyeron su plataforma técnica y sus modos de habitar en congruencia con la auto-organización neguentrópica, lo cual incluye las distintas técnicas agroecológicas de aprovechamiento fotosintético proveniente de la energía solar, como los arreglos agroforestales, las milpas y las chinampas mesoamericanas, las terrazas asiáticas de arroz de montaña, los sistemas tropicales de producción de sotobosque, los oasis del Maghreb en los desiertos del norte de África y el Sahara, los huertos familiares, o los sistemas agrosilvopastoriles (Koohafkan y Altieri, 2010).

En todos esos sistemas el principio rector es la manutención de la riqueza y biodiversidad. Por nombrar solo el caso de las milpas mayas en México, se sabe que en policultivos de los lacandones pueden coexistir mosaicos abigarrados de 51 especies de plantas, 30 especies vegetales en las comunidades ch'oles y tzeltales, 23 entre los tsotsiles, y 38 en los mayas de Yucatán (Mariaca, 2010). Estos complejos agrosistemas constituyen transformaciones ecosistémicas que muestran la manera como algunas comunidades indígenas han logrado hacer una biomímesis, emulando muchas de las propiedades de los ecosistemas naturales y como se han valido de la productividad neguentrópica de biomasa para habitar sus territorios en coexistencia con la biodiversidad, lo cual se ha logrado por medio de técnicas imbricadas armónicamente a la ciclicidad de la materia y la energía útil.

Estos acoplamientos técnicos son específicos al lugar y a las condiciones particulares de morar en un territorio que se distingue de los demás, y que solo puede comprenderse habitándolo, residiéndolo, morando en su interior. Por dicha razón en la agroecología no hay espacio para la repetición monótona de técnicas universalizables, sino solo un espacio infinitamente abierto a la imaginación y la creatividad para saber habitar acoplando las múltiples cosmogonías de las comunidades con la naturaleza.

No sobrará insistir una vez más que el camino a la innovación técnica no está vedado para el pensamiento ambiental. Al revés. Es indispensable dar paso a la imaginación y la creatividad cultural para que la organización social se integre al proceso neguentrópico constitutivo del orden natural, como hemos visto con las metodologías como la de Campesino a Campesino. Es acá donde está la diferencia fundamental entre la agrotecnología y la técnica agroecológica, y sobre la cual profundizaremos en el último paso de esta sección.

CREATIVIDAD: TÉCNICA Y TECNOLOGÍA

El término clásico *techné* resulta esclarecedor para comprender la diferencia entre las nociones de "técnica" y "tecnología". Esta distinción tiene mucha utilidad para comprender el papel de la agroecología en la crisis ambiental. En la civilización helénica, la palabra *techné* era usada para denotar la construcción habilidosa del artesano. Por *techné* se quería dar cuenta de la capacidad de un artista para inventar algo nuevo. El concepto significaba creación e inventiva para la transformación mediante el trabajo. La *techné*, a la manera como la entendían los griegos, remite a la imaginación, la inteligencia y la iniciativa necesarias para la creatividad (Noguera y Bernal, 2013). Nos habla de un tipo de conocimiento eminentemente práctico que supone el desarrollo de una destreza de inventar diversas estrategias para modificar la naturaleza.

La técnica entendida como *techné* designa la habilidad del artista para crear, para innovar. Sin embargo, igual a lo que le ocurre al viejo artesano que ha olvidado el grupo creador al cual pertenece y acaba realizando una práctica repetitiva de saberes y acciones (Duque, 1986), la tecnología se desprende de sus orígenes creativos para convertirse en una simple repetición rutinaria de actividades por parte de los usuarios que la usan —o que terminan siendo usados por ella—. La tecnología se inicia con una actividad creadora y culmina en un hábito de repetición orientado a cumplir con las condiciones de estandarización que requiere un sistema económico gobernado por las leyes del mercado.

Como asegura Armando Bartra (2008: 80), el problema no radica en que existan mercados y lugares de encuentro donde se intercambien productos y servicios, sino que el mundo resulte dirigido por los caprichos del capital. En ese "absolutismo mercantil", como lo llama el autor, se termina imponiendo "a la fuerza la homogenización de las tecnologías". Lo anterior ocurre porque en el modo de producción capitalista, bienes iguales deben venderse a precios iguales, lo cual solo es posible que funcione cuando se utilizan tecnologías iguales. Así, los productores de maíz, soya, pollo o sorgo, por poner solo algunos ejemplos, compelidos a actuar motivados por la obtención de utilidades, se ven obligados a incorporar las mismas tecnologías, en el reino de la homogeneización y la uniformidad. La creatividad que caracterizaba el concepto griego de la *techné*, termina reducido a la universalización de un paquete de recetas que responde a las urgencias de la reproducción del capital.

El problema es que si bien en la industria ésta lógica tiene algún fundamento —por lo menos en la versión de la racionalidad económica—,

en la agricultura resulta del todo contranatura y contracultura. Porque la agricultura —la auténtica Agri-Cultura—, solo puede actuar en el mundo de la diversidad, donde impera la heterogeneidad natural y cultural. En palabras del mismo Bartra (*Ibíd.:* 90): "los patrones de reproducción de capital son esencialmente incompatibles con los de la reproducción humana-natural. Y lo son porque al primero le va la uniformidad y a los segundos —que bien vistos son solo uno— les va la diversidad sistémica". El pausado ritmo cíclico de la naturaleza y la diversidad cultural de los pueblos, chocan con la vertiginosa, intensiva y monótona tecnología del agronegocio. Regida por los mandatos del lucro y por la regulación de precios, al modo como lo hace la producción industrial, la agrotecnología impone, a como dé lugar, la homogenización de los seres humanos y el emparejamiento de la naturaleza (*Ibíd.*).

La tecnología olvida la mirada creativa del artista —quien no crea su obra estandarizando y repitiendo acciones mecánicas—, y se convertirte en un cuerpo de conocimiento objetivo y generalizado cuyo propósito está relacionado con la dominación de los seres humanos sobre la naturaleza (Ingold, 1990). Según la racionalidad moderna, la tecnología atañe a la capacidad de la razón para ejercer control de la biosfera y darle direccionamiento seguro a la sociedad por el trayecto unívoco del progreso. La tecnología está amarrada a esta noción y a la creencia de que si su desarrollo aumenta los seres humanos podremos vivir mejor. Ese optimismo decimonónico —que cada vez vemos con mayor sospecha—, enmascara el hecho de que el capitalismo y la tecnología son inseparables, porque solo invirtiendo en desarrollos científico-técnicos se puede asegurar la valorización del gran dinero. La cuestión, es que la tecnología dista de ser apolítica, aséptica y neutra, pues desde sus orígenes modernos, la civilización occidental emprendió una carrera tecnológica sin descanso para incrementar la productividad y aumentar así la incesante acumulación del capital (Bartra, 2008).

La agrotecnología no promueve la creatividad de las culturas para que se inscriban en la naturaleza mediante su hacer técnico, sino que las induce a ceñirse a los manuales de usuario diseñados por tecnólogos al servicio del capital corporativo. La triada de selección genética, nutrición y sanidad animal de la industria avícola o los paquetes tecnológicos de semilla genéticamente modificada resistentes a los herbicidas patentados por las mismas compañías, son ejemplos de cómo la tecnología puede definirse como un tipo de conocimiento con algunos principios objetivos de "funcionamiento mecánico", como asegura Ingold (1990), cuya validez es independiente de los contextos específicos de su aplicación práctica. La biotecnología del agronegocio se

idea *ex situ* y obliga a la naturaleza y a las culturas que habitan *in situ*, a insertarse a su molde productivista.

Por el contrario, la *techné* en la que se circunscribe la agroecología de autoría campesina, es dependiente del contexto. Es específica al lugar, e implica un conocimiento profundo de los ecosistemas habitados y una habilidad imaginativa para crear y recrear múltiples formas con miras a su transformación. La Agri-Cultura en los Andes, por citar solo un caso, ha hecho acoplamientos como la construcción de terrazas y andenes, a fin de habitar conforme a las características climáticas y bióticas propias de las laderas en las geo-grafías andinas. Además de reordenar los espacios y urdir hábitats megadiversos, los sistemas agrícolas verticales impiden que la lluvia arrastre la tierra, controlan los deslizamientos y aumentan la infiltración mejorando la humedad del suelo. En las superficies del altiplano, los camellones andinos elevan la temperatura durante los periodos de heladas, mientras que en sus canales "se producen algas fijadoras de nitrógeno, que al secarse, dejan una capa de tierra orgánica que mejora la fertilidad", además de servir para drenar o conservar el agua dependiendo de las necesidades del sembradío (Altieri y Nicholls, 2000: 59).

La técnica agroecológica es una forma de habitabilidad altamente específica al lugar. Es un "saber cómo" práctico, adquirido por observación e imitación (Ingold, 1990). El saber milenario agrícola existe, no porque haya un legado de instrucción verbal formal que se transmita de generación en generación, sino que se mantiene porque se trata de un conocimiento indisociable a la acción, a la práctica (Ingold, 2000), al hecho de "untarse las manos" haciendo Agri-Cultura en nichos ecológicos específicos en los cuales se habita. Los novicios agrícolas aprenden exponiéndose a situaciones en las que desempeñan tareas específicas (Ingold, 2000), como predecir el clima mediante la observación cósmica y la atención de zooindicadores como el comportamiento de aves e insectos; la preparación de surcos de acuerdo con la predicción climática; el manejo de una amplia variabilidad fitogenética según el ciclo agrícola de corto, mediano y largo plazo; el uso de técnicas variadas conforme a los diversos pisos altitudinales y nichos ecosistémicos de la parcela; la complementariedad con animales domésticos acorde a las necesidades del cultivo y las variables atmosféricas; y técnicas poscosecha para el procesamiento y la conservación de productos (Altieri y Nicholls, 2000). Todas estas prácticas son aprendidas gracias a la experiencia pragmática y la posibilidad de ser guiados por agricultores experimentados, quienes enseñan la inmensa creatividad de los ancestros para habitar sus territorios de vida acoplados a las

variabilidades ambientales. No cabe duda de que las comunidades que han residido durante milenos en ecosistemas diversos, han inculcado en cada generación la tradición técnica que supone la modificación de estos espacios, a través de un relacionamiento práctico con los elementos que constituyen el medio ambiente respectivo (Ingold, 2000).

La agrotecnología en cambio, está codificada en instrucciones formales, y no fluye de generación en generación por un conocimiento práctico y tácito como ocurre con la técnica agroecológica, sino por una plataforma discursiva que está plasmada en palabras o símbolos artificiales. De manera muy distinta a la Agri-Cultura, en la cual se conocen las técnicas específicas desarrolladas *in situ*, en el agrocapitalismo la "extensión" del conocimiento puede ser transmitido por enseñanza formal en contextos por fuera de su aplicación práctica (Ingold, 1990). Se trata de un conocimiento que le basta la adopción fiel de procedimientos estandarizados, independientemente de los escenarios naturales y culturales donde sean acogidos.

En otras palabras, la tecnología reduce la "técnica" —que se sabe creativa y específica al lugar— a un tipo de conocimiento descontextualizado y enfocado a la simple ejecución. La tecnología no denota ingenio, habilidad imaginativa, destreza para saber comprender el lenguaje de la naturaleza e inscribirse en su interior, sino un conjunto de recetas y reglas que operan de una manera mecánica, cuyo operar puede reproducirse de un ámbito a otro sin atención a las características bioculturales específicas a los territorios donde se ponen en marcha. Por supuesto, el ingenio creativo de los pueblos no asume la tecnología al pie de la letra. Siempre hace adecuaciones, modificaciones, innovaciones —ahora sí técnicas—, a las convenciones tecnológicas desarrolladas por el saber científico hegemónico. No obstante, en lo sustantivo, la agrotecnología surge y se reproduce separada de la experiencia práctica de las culturas con sus entornos ecológicos, y las personas que la adquieren, terminan adscritas al tecnopoder de un aparato instrumental en el cual el agricultor queda alienado al convertirse en un simple operario mecánico.

Claro está, las ecotecnologías inventadas en los laboratorios que se adscriben a la neguentropía y la ciclicidad ecosistémica tienen un importante lugar. La creatividad del saber científico no debe limitarse de modo alguno. Pero la cuestión consiste en entender que debe propiciarse dentro de un "diálogo de saberes", para que esas ecotecnologías no terminen usando al agricultor. Esas invenciones *ex situ*, creadas en los centros de investigación, en el marco de una "ecología de saberes" (Santos, 2009) tendrían que dar pie a la imaginación y la flexibilidad

para que los pueblos las adecúen a su bioculturalidad y a sus procesos de autonomía.

Será necesario repetir una vez más que el posdesarrollo depende de que el ordenamiento social se acople estructuralmente a las condiciones coevolutivas, autopoiéticas y termodinámicas que hacen posible el milagro de la vida. Reconstituir la técnica implica resignificarla partiendo de la tierra que somos y de la riqueza de saberes de la diversidad cultural para volver a habitar un mundo —o mejor muchos mundos— que hemos deshabitado. Esa es la base que sustenta la agroecología y que la diferencia del negocio agroextractivo: la co-configuración de un sostén profundo que crea sentido y nos lleva a reencontrarnos y reconciliarnos con la vida.

7. EL FUTURO, ATRÁS

¡Ah, humanidad pigmea!

Refrán Popular

Aunque después de todo lo que se ha dicho pareciera redundante abundar sobre el carácter industrializado del agronegocio, creo necesario detallar con mayor precisión las características propias del modelo civilizatorio basado en la industria, así como las consecuencias derivadas de ese modo de producción. Lo que hace que un tipo de agricultura pueda llevar el adjetivo de industrial, es una *lógica* basada en la gran escala y el consumo creciente de materiales y energía. La *agricultura industrial* es una forma de acumulación basada en la producción en masa de alimentos y materia prima, con tecnologías crecientemente complejas, enormes instalaciones, enrevesados sistemas de distribución, y donde parte de la producción pre y post agrícola tiende a la monopolizarse en cada vez menos corporaciones transnacionales. Corresponde a un sistema basado en la producción de alimentos baratos para abastecer de energía a los trabajadores urbanos creadores de plusvalor, y suministrar insumos a otras industrias en el encadenamiento de los circuitos de agregación de valor.

La agricultura industrial también se define por su extractivismo. Es decir, trata a la naturaleza no como punto de retorno, sino tan solo como un punto de partida en la cadena de producción material (O´-Connor, 2001). Es una agricultura fosilista, totalmente dependiente del petróleo, que funciona a partir de incrementos de consumo de energía y minerales. Asimismo, el modelo funciona incluyendo a los seres humanos como simples engranajes de la mega-máquina industrial, en la que progresivamente se va condenando a los agricultores a servir como operarios mientras los demás son reducidos a consumidores, en una carrera que convierte a mujeres y a hombres en "recur-

sos humanos" que surten al proceso de explotación. La agricultura industrializada, en términos de Illich, no es más que un subsistema dentro de un sistema hipertecnologizado mayor, que escinde cada vez más el campo de la ciudad, incrementa la disociación entre cultura y naturaleza, haciendo que la población crecientemente urbanizada vea "la naturaleza" como una exterioridad, en la medida en que se sabe inmersa en un mundo cada vez más desnaturalizado y artificial. Al fin: son el extractivismo, el tamaño gigante, y la división del trabajo entre agricultores y consumidores —aquello que hace funcionar a las urbes como entes parasitarios de la ruralidad (Braudel, 1986)—, las características fundamentales que definen el maridaje entre la industria y la agricultura.

Estos elementos constituyen la base de una enormidad que no puede hacer otra cosa sino crecer, dirigiendo a la civilización fosilista a un inevitable colapso (Tainter, 1988). Por su consustancial contraproductividad, como mencionaba Illich (2006b), pues desde hace tiempo ha traspasado todos los límites, haciendo lo contrario de lo que se propone realizar: en lugar de alimentar, crea hambre o malnutre; en vez de crear fuentes de trabajo, sustituye agricultores por máquinas; en vez de aumentar la eficiencia y la productividad, reduce irremediablemente sus rendimientos. Pero ante todo, por una contradicción intrínseca del sistema que hace imposible continuar ese camino: el hecho de que físicamente no es posible sostener una economía en crecimiento alimentada de una naturaleza finita (Leff, 2008). La base sobre la cual se edificó toda la civilización industrial-capitalista fue la altísima disponibilidad de energía abundante, concentrada, barata y fácil de transportar, representada en los hidrocarburos fósiles, como el carbón, el gas y el petróleo, y la extracción minera; base material almacenada en los estratos geológicos por millones de años, que después de tan desenfrenado saqueo, está llegando a su fin (Fernández y González, 2014).

Según explican Ramón Fernández y Luis González (2014), el petróleo convencional —el más fácil de extraer y de mayor calidad—, ya se agotó. Su pico de extracción fue en 2005, fecha que se anticipó en dos años al momento en que por primera vez la población urbana mundial superó la rural. Quedan otros tipos de petróleo, algunos no convencionales, pero son de peor calidad y más difícil de extraer técnica, financiera y energéticamente. En realidad el pico de todos los tipos de petróleos se calcula en el año 2030, año en el que coincidirá con el pico del gas, mientras que una década más tarde el carbón llegará a su cenit de extracción. Todos estos picos de los combustibles fósiles están interrelacionados, porque en últimas el agotamiento del

petróleo influye en los otros dos, pero también en todas las posibles alternativas de energías renovables, como la eólica, la fotovoltaica, la geotérmica o la mareomotriz. Estos autores sostienen que a pesar de lo que pudiera creerse, no hay fuente alternativa de energía, ni combinación alguna, que pueda sustituir al petróleo, pues ninguna, renovable o no, reúne sus loables características: alta densidad energética, múltiples usos, fácil transporte y almacenaje, y disponibilidad permanente. A ello debe agregarse que cualquier eventual transición a otro modelo exigiría un incremento de consumo de petróleo —justamente lo que no hay— para la extracción de grandes cantidades de minerales, los cuales también ya llegaron o se aproximan a llegar al pico de extracción. Eso sin contar que ni los agrocombustibles, ni el hidrógeno, ni la fisión nuclear, ni los petróleos no convencionales, ni una mezcla de ellos, pueden contemplarse como opción para continuar sosteniendo la civilización[1].

Nos encontramos en el fin de la era de los combustibles fósiles, lo que significa que la civilización industrializada cada vez tendrá que hacer mayores esfuerzos para obtener energía (Fernández y González, 2014), y en ese escenario de escasez global, no hará más que agudizarse la acumulación por desposesión y la violencia por el control de las pocas fuentes de materiales y energía que aún quedan en este bello planeta expoliado. Tal vez Immanuel Wallerstein (2001) acierte al decir que estamos en un declive estructural de larga duración del capitalismo, y posiblemente ello esté sucediendo por la imposibilidad de continuar alimentando de energía a la dinámica de acumulación. Las condiciones naturales que sirvieron de sostén para su despliegue se están acabando, y puede que sea ésta la clave del colapso del sistema-mundo urbano-industrial. La *agricultura industrial* como subsistema del sistema en crisis, no tiene tampoco muchas posibilidades: es dependiente del petróleo, del fósforo —un mineral cada vez más inaccesible— y ade-

[1] Todas las energías renovables, son irregulares e intermitentes, necesitan mayor potencia instalada, cuentan con problemas de almacenamiento, requieren minería, son usadas mayoritariamente para electricidad, tienen una eficiencia energética muy baja, son altamente dependientes del petróleo, y ello sin hablar de la enorme inversión y gasto de petróleo que se requeriría para transitar de la energía basada en combustibles fósiles a la energía de fuentes renovables, así como la apropiación extensiva de la tierra que ello requeriría. Las otras probables alternativas también están descartadas, pues los agrocombustibles —biotenol o biodisel— tienen baja eficiencia, requieren petróleo, compiten con la alimentación humana; el hidrógeno no es fuente de energía sino vector energético; los petróleos no convencionales, tienen baja densidad energética, baja eficiencia, dependen de otros recursos para su extracción, lo que aumenta sus costos, y tiene gran impacto ambiental; la fisión nuclear, tampoco es viable, pues el pico de uranio fue en 2015, tienen baja eficiencia, son dependientes del petróleo y solo sirven para electricidad (Fernández y González, 2014).

más tendrá que afrontar la restricción energética, en un contexto de degradación de los suelos, contaminación del agua y la atmósfera, y con los efectos del cambio climático[2]. Habrá quienes tengan un mayor optimismo técnico, y no quieran subestimar la inmensa flexibilidad del sistema para hacer ajustes y adecuaciones técnicas que permitan continuar su rumbo. No siempre es fácil advertir a primera vista que la tecnología no puede crear ni rocas, ni sedimentos geológicos para transformar energía y extraer materiales, el problema de fondo de la sociedad extractiva.

En realidad esta dramática situación es difícil que sea advertida por la sociedad industrial. Como notó Günther Anders (2001)[3], la incapacidad reside en la limitación de nuestra cognición para concebir la totalidad de un sistema de tamaña enormidad. Una vez la escala traspasa cierto umbral, disminuye nuestra facultad de visualizar los procesos en su conjunto y lo que está en juego en ellos. Anders sostiene que una de las características de esta civilización industrial, es que nuestra participación en este gran sistema parece aislada puesto que contribuimos como pequeñas piezas de un aparato mounstroso que nos rebasa. Estamos tan concentrados en tan minúsculos segmentos del proceso global de agregación de valor y consumo, que se nos hace realmente difícil alcanzar una percepción de la magnitud global en que nos hallamos inmersos y la dimensión de sus consecuencias. Pero no sólo perdemos capacidad de visión de conjunto, dice Anders, sino también interés de comprender el funcionamiento del sistema como totalidad y de sus últimos efectos. El proceso empeora, asegura Pierre Madeline (2016), cuando además las consecuencias se hacen invisibles, como ocurre con el cambio climático o las radiaciones nucleares, propiedades físicas de naturaleza invisible que exceden la percepción ordinaria.

Es tan grande la máquina destructora en la que estamos despachados, y tan desincrustados estamos de las relaciones ecosistémicas de las que somos simples usuarios, que nos volvemos ciegos ante los impactos que genera nuestra acción. En un mundo globalizado e industrializado que ha alcanzado tal escala, hemos llegado a un grado de desvinculación del proceso en su conjunto, que ya no podemos ni concebir el alcance de las secuelas, ni ser afectados por los efectos de nuestros actos como integrantes de ese megasistema. Nos es imposible representarnos el impacto de un plato servido en nuestra mesa que fue

[2] Debo a mi colega Fabien Charbonnier haber caído en la cuenta de la urgencia de plantear el futuro de una agricultura sin petróleo, pero con los efectos del cambio climático.

[3] Estas ideas fueron expuestas por Pierre Madelin en una lúcida ponencia presentada durante el Seminario doctoral *Agroecología y Sociedad* en El Colegio de la Frontera Sur. Véase (Madelin, 2016).

preparado con alimentos comprados en el supermercado. No estamos interesados y, en verdad, somos incapaces de hacernos una idea, de cuánta agua, cuánto dióxido de carbono, cuánta contaminación global pudo generarse durante el cultivo, la recolección, el procesamiento, el empaque y la comercialización de cada uno de los alimentos utilizados; cuántos más durante la fabricación y distribución de los insumos químicos necesarios; y cuántos otros durante todos los servicios de apoyo para que ese platillo pueda estar frente a nosotros. Es cierto lo que dice Günther Anders: no hay forma de concebir esa enormidad.

En realidad hemos sido arrojados, hemos despertado en el fondo de este sistema industrial que nos impone formas de consumir y producir obligatorias, que además sólo las grandes industrias pueden satisfacer (Illich, 2006b). Por ejemplo, en las grandes urbes la gente se ve obligada a asistir a un supermercado con el fin de comprar alimentos procesados, frecuentemente de base transgénica, pues los mercados cercanos y locales desaparecen ante la emergencia de grandes superficies; o los agricultores insertados al sistema y despojados de sus saberes vernáculos, no encuentran más alternativa que aumentar la dosis de insumos comprados. De ese modo se mutila la libertad, la cual queda reducida a la libertad de elegir entre una marca o la otra, o entre un veneno o el otro (Marcuse, 1986). Sin embargo, nuestro marco de significaciones sigue circunscrito en su interior, y nos resistimos a hacer cambios en nuestros esquemas de pensamiento porque de algún modo, como Jano, sólo se nos muestra la cara seductora de la comodidad, mientras se nos esconde la otra cara: la de la devastación de la tierra, la explotación humana; la de la miseria escondida tras el rostro de la riqueza de algunos pocos (Noguera y Giraldo, 2017).

Encandilados con el rostro del lujo, estamos fetichizados con las imágenes del progreso y la hipertecnologización del mundo. Nuestras expectativas sobre el futuro son como los "futuros" del cine de Hollywood: sociedades cada vez más artificiales, hipertecnologizadas, grises, desarboladas. Nuestro imaginario es la distopía del fetiche tecnológico, en el que, cual *Supersónicos*, la vida urbana habrá invadido el mundo, los campesinos serán reemplazados por la electrónica, la robótica, la nanotecnología y los satélites, y nos alimentaremos con pastillas para astronautas. Escenarios, en todo caso, lineales, basados en la anacrónica idea del progreso científico-técnico, en los que paradójicamente parecemos no más felices, sino más enajenados y convertidos en *cyborgs*.

Sin embargo, las imágenes de la prospectiva que nos ofrece el colapso energético y el inevitable fin del capitalismo industrializado no son las

de Hollywood. Algunas sin duda, son apocalípticas, pues aumentan los riesgos de guerras cada vez más siniestras para eliminar población excedente y controlar territorios en donde queden los últimos reductos fósiles y fuentes de agua. Otras, no obstante, nos ofrecen posibilidades distintas: sociedades desindustrializadas y desurbanizadas, pequeñas en escala, que hayan recuperado el sentido de los comunes, la proporcionalidad entre el trabajo de la cabeza y el de la manos, con tecnologías más simples, pero reparables y perdurables, y en que se vayan encontrando nuevos balances ecológicos que emerjan en las cenizas de la vieja sociedad industrializada (Burkhart, 2012). Sin duda, una utopía, de la que tenemos como excelente espejo el caso cubano y su experiencia en la territorialización agroecológica después de la caída del bloque socialista y su despetrolización obligada. Pero también existen otras múltiples posibilidades de futuro cuando renunciamos a las ideas lineales y teleológicas del progreso e imaginamos eventualidades posibles en escenarios discontinuos. La imagen de la creciente artificialidad es posible en un contexto lineal de desarrollo lógico, “que apunta hacia sociedades urbanas como meta última” (De Landa, 2011: 13), pero no cuando asistimos a un escenario disruptivo crítico, en donde el sistema debe auto-organizarse de otra manera.

Quiero argumentar mejor esta última idea apoyándome en la interpretación que hacen Anabel Ford y Ronald Nigh (2015), en su magnífico libro *The maya forest garden*, sobre la historia del colapso de la civilización maya.

POSIBILIDADES DE MUNDOS REVERDECIDOS

> *Lo que aún no ha sido, viene caminando de atrás y no podemos verlo.*
>
> Abelino Dagua, Misael Aranda y Luis Guillermo Vasco

Ford y Nigh, son dos investigadores que han dedicado su vida al estudio de los pueblos Mayas. Ford es reconocida por el descubrimiento arqueológico del antiguo centro de la ciudad maya de El Pilar, en la frontera de Belice y Guatemala, mientras que Nigh, es un connotado antropólogo que ha estudiado la milpa por cerca de cuarenta años. Estos dos investigadores, basados en registros paleoecológico, arqueológicos y etnográficos, rechazan la hipótesis convencional según la

cual la historia de la civilización maya acaba con su desaparición y la destrucción de su ambiente. Como se recordará, el relato comúnmente aceptado dice que el colapso de la civilización Maya estuvo relacionado con la sobrepoblación, sequía y la consiguiente deforestación y degradación del suelo para convertir la selva en tierras agrícolas. Según Ford y Nigh (2015) el primer error de esta narración es pensar en ellos como un pueblo desaparecido, como bien lo sabemos quienes vivimos en esta hermosa región del mundo. El segundo error es concebirlos a partir de una visión occidental, en la que bosques y agricultura son incompatibles. Esa idea desconoce la coexistencia entre cultivo y bosques en los sistemas agroforestales de los mayas y sus sofisticados sistemas de habitación en el interior de la selva cuya antigüedad data de unos 8000 años.

En realidad hay que retroceder dos mil años para narrar la historia completa. Fue hace 10 000 años cuando los primeros pobladores llegaron a esta región del planeta. En esos tiempos, el lugar no era la selva húmeda tropical que es hoy en día, sino un territorio árido, con un clima seco y templado. Lo anterior quiere decir que los mayas estaban presentes mientras se "hacía" la selva. De hecho, es aceptado, que la selva de lo que hoy llamamos el Petén Guatemalteco, Yucatán y la Selva Lacandona en México, no es un espacio prístino, sino una co-creación humana. Esta coevolución biocultural fue posible en gran medida gracias al profundo conocimiento del manejo del fuego y de la sucesión de los bosques. Durante un lapso comprendido entre 8000 y 4000 años atrás, los mayas desarrollaron un sistema de policultivo cíclico centrado en el maíz conocido como milpa, aún vigente entre los descendientes de este pueblo milenario. La milpa de las tierras bajas tiene un ciclo que comienza con la roza-tumba-quema en espacios selváticos, en cuya área se siembran policultivos anuales por 4 años, hasta que la producción de maíz empieza a disminuir. Luego siguen 16 años de regeneración natural del bosque, al final del cual, empieza un nuevo ciclo para volver a sembrar en el mismo lugar. En total el ciclo dura 20 años en el que la fauna asociada se alimenta de diversas fases sucesionales mientras los agricultores aprovechan las plantas de distintas maneras. El argumento de Ford y Nigh es que gracias a un largo lapso de estabilidad climática, los mayas desarrollaron el sistema de acahuales, que no sólo creó una de las selvas más biodiversas del mundo, sino que proporcionó la base para apoyar los asentamientos tempranos e impulsar el crecimiento urbano del maya clásico.

La explicación que ofrecen los autores sobre el cambio que dio paso a las sociedades urbanas mayas, consiste en que el largo periodo de

estabilidad climática llegó a su fin, y comenzó una etapa de inestabilidad, imprevisibilidad en la precipitación y extremos climáticos. Ese caos climático que ocurrió en el preclásico creó las condiciones para que pueblos dispersos y trashumantes pasaran a ocupar lugares permanentes en áreas bien drenadas y con abastecimiento de agua confiable. A medida que el clima se hacía más seco, la escasez hídrica atrajo a los agricultores a los centros urbanos. Gradualmente el sistema milpa se intensificó, lo que permitió el aumento de la densidad poblacional, la cual tuvo su apogeo entre 1400 y 1100 años atrás, cuando se llegó a contar mil habitantes por kilómetro cuadrado. Eso fue posible, en buena medida, gracias al flujo de energía de gran intensidad provisto por el jardín forestal maya y su sistema de milpa, en una época en la que regresó la estabilidad climática. Los mayas no crecían mientras devoraban la selva. Es mucho más preciso pensar en una imagen del periodo clásico en el que la población vivía concentrada en las ciudades en convivencia con un paisaje boscoso de milpa de alto rendimiento.

¿Entonces qué fue lo que generó el colapso? Ford y Nigh son contundentes. No fue la deforestación ni la sobrepoblación. Esa es una imagen de nuestro tiempo, en la que la agricultura de monocultivo y el bosque no pueden ir de la mano, y en el que la forma de vivir de una sociedad industrializada es incompatible con los tiempos y principios de la regeneración de los ecosistemas. Lo que ocurrió fue algo totalmente diferente: un colapso del sistema socio-político en el que las tradiciones de la élite fueron insostenibles y se perdió legitimidad por las aventuras bélicas emprendidas. En ese escenario el poder de los regentes mayas clásicos para recaudar tributos públicos se rompió, y la población se retiró al bosque dejando los impresionantes centros urbanos abandonados. Pero el cambio de asentamiento no ocurrió de la noche a la mañana. Se dio durante varios decenios, e incluso siglos, y no fue total, pues muchos pobladores persistieron en los centros posclásicos en cantidades significativas, cuando los primeros conquistadores españoles llegaron años después. El abandono de los monumentales edificios puede explicarse por un fracaso del sistema político y económico. Sin embargo, eso está lejos de hablar de la desaparición de los agricultores, quienes incluso aumentaron en cantidades demográficas hasta el inicio de la conquista. Lo que hubo fue una transformación en la forma de habitación, en la que la población liberada de la carga que implicaba sostener las grandes ciudades, se reorganizó en unidades más pequeñas y dispersas.

Traigo a cuenta este relato, para apoyar el argumento que venía mencionando sobre el hecho que las civilizaciones no avanzan de manera

lineal. De hecho la historia maya nos enseña que los asentamientos urbanos sólo fueron un intermedio entre dos periodos fundamentalmente rurales. A un lapso agrícola que duró 4000 años le siguió una época urbana de 3000 años, para transitar de nuevo a una vida mayoritariamente rural que ha perdurado durante los últimos 800 años. Que la historia no sea progresiva, ni teleológica, que apunte hacia una vida cada vez más tecnologizada, es un aprendizaje bien contado por un pueblo reconocido por su conocimiento astronómico, su genio matemático, y por su impresionante arte y arquitectura. Las condiciones no permitieron que siguieran "desarrollando" su saber astronómico o sus matemáticas de forma progresiva. La historia de esta civilizacion, como la de muchas otras, nos muestra que no existen avances siempre lineales. En ocasiones hay rupturas, quiebres, acontecimientos que viabilizan cambios dramáticos. La historia puede llegar a parecer espiralada, pues no regresamos a un estado anterior; sino que es probable que se presenten acontecimientos contingentes que nos dejan ante situaciones similares a las experimentadas por nuestros antecesores.

El punto al cual quiero llegar es que el futuro no tiene que ser el de Hollywood. Existen también otras posibilidades como el retorno masivo a los asentamientos rurales, en el que las ciudades, más que desaparecer, coexistan como mosaicos reducidos de hábitats agroecológicos. Así como la visión convencional de la civilización maya refleja los miedos de nuestro presente occidentalizado —agricultura incompatible con los bosques, sobrepoblación y sociedades ecocidas que degradan el sustento del que dependen—, también las imágenes de la creciente artificialización, nos dice menos de nuestro futuro que de los fetiches de nuestro presente. Si pensamos con seriedad sobre la imposibilidad de continuar con esta civilización suicida, podremos imaginar también la posibilidad de otros futuros más verdes. Los colapsos no son una fatalidad. Son una oportunidad para realizar cambios y adaptarnos a las nuevas circunstancias. Si es cierto que la fuente de energía y de materiales que sirvió de sostén para el crecimiento de la civilización industrial y el capitalismo está llegando a su fin, debemos prepararnos para el postextractivismo y la autonomía energética, en la que inteligencias distribuidas aprendan a transformar energía a partir de fuentes locales sin maximizar entropía, e integrarnos a la ciclicidad autopoiética que hace posible la vida.

El fenómeno de los neocampesinos o neorurales, tal vez sea un anticipo de los cambios que nos esperan. Puede que suene a especulación, como cualquier premonición, pero a partir de todo lo dicho a lo largo del libro, no creo tan descabellado pensar que ésta sea una buena so-

lución para escapar al atolladero en el que estamos metidos. Como lo hizo León Tolstoi, Ghandi, el movimiento de la contracultura de los setenta, o las ecoaldeas que se fundan en cada vez más latitudes, quienes abandonan las ciudades tienen una intención muy honesta de abandonar también el sueño burgués. En acto fracturan el deseo que sostiene el sistema. En términos lacanianos: dejan de ser el deseo deseado por otros. Renuncian a identificarse con la simbolización capitalista que estructura la vida de quienes seguimos apegados a este sistema. Puede que suene ingenuo, o romántico, pensar en una ruptura del progreso científico-técnico en el que adviene la modernidad capitalista. Creo, por el contrario, que lo ingenuo o lo romántico, es seguir pensando en más crecimiento, más desarrollo, más extracción, mayor urbanización y sofisticación técnica para seguir manipulando las tramas de vida. La experiencia maya enseña que cuando un asentamiento urbano no está funcionando, empieza el impulso por abandonar las metrópolis. Por eso, hoy no es más pertinente preguntar si los campesinos sobrevivirán, o no, a las fuerzas del capitalismo, o qué papel desempeñarán en la revolución —preguntas marxistas sobre el campesinado que acompañaron el siglo xx—. Es más oportuno, y útil, indagar por el proceso de recampesinización agroecológica que podría acontecer en el contexto del inminente colapso de la sociedad industrializada.

No es mi intención profetizar. No sabemos cuándo acontecerá el colapso, y a lo mejor tampoco se trate de pulir la bola mágica para leer el futuro. La idea no es fundirse en el horizonte como lo ha hecho el dogma del progreso, sino instalarnos radicalmente en nuestro presente, pensando en las posibilidades que tienen sentido, hoy y ahora, con independencia a lo que ocurra en el futuro (Esteva, 2016). Probablemente nos encontramos en el fin de un ciclo histórico, pero más que elucubrar cómo y cuándo acontecerá el colapso, la cuestión es ir visibilizando, cómo en el seno de este caos vienen germinando las alternativas mientras advertimos como se esfuman las condiciones antiguas (Marx y Engels, 2001). Me refiero a que los neocampesinos permacultores, los campesinos que practican la agroecología y la difunden a sus vecinos, y las múltiples experiencias de economías solidarias que empiezan a surgir en más y más espacios, pueden estar siendo parte de un embrión de la transición civilizatoria (Marañón, 2013). Personas comunes, aquí y en el ahora, vienen creando prácticas del posdesarrollo, como mencionamos cuando discutimos la metodología de Campesino a Campesino, los cuales no son ensayos menores, sino que están creando ya las claves para remplazar a la sociedad capitalista obsoleta[4].

[4] Como lúcidamente expresa Gustavo Esteva (2009: 5): "Una metáfora intenta captar

La interpretación del colapso maya que hacen Ford y Nigh, muestra cómo sus sistemas agroforestales resultaron fundamentales en la medida en que fue la base que permitió tanto el cambio de asentamiento del bosque a la vida urbana, como lo que viabilizó el camino contrario. Al final de cuentas durante miles de años su mayor patrimonio fue, y sigue siendo, el profundo conocimiento agrícola que les permitió habitar al interior de los bosques, o —en palabras de la propuesta teórica esbozada en el capítulo anterior—, el acoplamiento satisfactorio entre cultura y medio, cuya interacción facilitó la integridad del sistema durante cerca de ocho milenios. Lo decisivo es comprender la importancia de aquello que hoy denominamos agroecología para la transición civilizatoria, en la que ya estamos inmersos, para imaginar un paisaje distinto a la visión dominante que escinde sociedad y naturaleza.

Quiero volver al enfoque que ofrece Augusto Ángel Maya sobre el problema ambiental para entender la importancia de la agroecología en las transiciones civilizatorias. Según el filósofo colombiano, el conflicto en nuestro tiempo surge de la incompatibilidad entre ecosistemas y cultura, pues el ecosistema tiene su propio ordenamiento, pero no coincide con el orden cultural. Eso de ninguna manera implica que al ser humano le esté impedido hacer modificaciones en su medio, ni que esté obligado a mantener una naturaleza virgen, como si se tratara de una vitrina de la que tiene que mantenerse al margen. Al contrario somos una especie que se ha hecho a sí misma a través de la transformación de los nichos ecológicos. Por eso, asegura Ángel-Maya (1996: 52): "el problema ambiental no consiste en "conservar" la naturaleza, sino en modificarla bien, aunque tenga que "conservar" para lograr una conservación adecuada". Un buen ejemplo es la transformación ecosistémica realizada por la civilización maya la cual logró habitar el bosque, modificándolo, co-creándolo, convirtiéndolo en un jardín forestal.

Sin embargo, el enfoque conservacionista del desarrollo sostenible, no concibe la habitación al interior de los ecosistemas, y crea en cambio la mirada de la separación, al considerar al ser humano como perjudicial para los sistemas naturales (Ángel-Maya, 2003). De esa frac-

lo que está pasando. Estamos todos en un barco, en medio de la tormenta perfecta. En el cuarto de máquinas disputan intensamente políticos, científicos, dirigentes sociales, funcionarios, partidos políticos… Todos tienen ideas sobre cómo enfrentar la dificultad. Tan ocupados están en su debate que no perciben que el barco se hunde. Pero la gente, en cubierta, se da cuenta claramente. Algunos, con sesgo individualista, saltan del barco y se ahogan. Los demás se organizan y en pequeños grupos construyen botes y balsas y empiezan a alejarse del barco. Surgen pronto mecanismos para articular los empeños, hasta que descubren que están en medio del archipiélago de la convivialidad… Observan, a la distancia, cómo sus supuestos 'dirigentes' se hunden junto con el barco".

tura surgen las islas de ecosistemas estratégicos protegidos inmersos en océanos de la devastación. Seres humanos, a un lado, en lo que todo se les es consentido, y áreas naturales protegidas, al otro lado, en las que poco o nada se les es permitido. Sin duda, una visión dualista que expresa nuestra crisis civilizatoria, por la cual a las culturas humanas se tratan como un estorbo que invade el orden de la naturaleza, aunque, paradójicamente, acepta, soterradamente, la expansión capitalista contranatura en corredores "no estratégicos".

Los paisajes del desarrollo ejemplifican con extraordinaria claridad las prácticas institucionales que Giorgio Agamben (2017: 155) denomina como "tanatopolíticas": "Hay una línea —asegura el filósofo italiano— que marca el punto en el que la decisión sobre la vida se hace decisión sobre la muerte y en el que la biopolítica puede, así, transformarse en tanatopolítica". Considero que esa línea descrita por Agamben puede encontrarse en los marcos jurídicos que regulan el "ordenamiento del territorio" de las políticas sostenibilistas, cuyo contenido establece en qué lugares puede existir vida, al mismo tiempo que decide las fronteras más allá de las cuales los "proyectos de muerte" son permitidos. El aspecto a considerar en las políticas conservacionistas, como las figuras que regulan las áreas naturales protegidas, no es tanto lo incluido al interior de las zonas que deben ser cuidadas, como aquello que es excluido de ser protegido. Sin decirlo abiertamente, pero por disposición tácita, se decreta qué porción del territorio se sitúa por fuera del orden jurídico a ser conservado. De ese modo la vida —en un lado— y la muerte —en la otra—, se vuelven conceptos políticos que adquieren significado como resultado de una decisión estatal.

Ivett Perfecto y John Vandermeer (2010), desde otro ángulo, llaman a la división que mantiene la separación entre conservación de la biodiversidad y producción, como *land sparing*. Según esta forma dualista de comprender el problema ambiental, los ecosistemas y el orden cultural se tratan como órdenes independientes, lo cual en la agricultura se manifiesta cuando la política institucional y multilateral defiende la "intensificación sostenible", con el fin de contar con mayor productividad por área y liberar tierras para la conservación. Perfecto y Vandermmer, cuestionan esa posición, y formulan, en contraste, una mirada más parecida a los paisajes de la civilización maya, denominada *land sharing*, en la que, a diferencia de los paisajes de la escisión sostenibilista, hay integración entre sociedad y ecosistemas. El argumento de estos autores consiste en que los organismos que se encuentran en paisajes fragmentados se caracterizan por extinciones locales, mientras que, una matriz agroecológica y diversa, facilita, a modo de puente,

su movimiento o migración entre parches de hábitat natural. Para estos ecólogos, en los "océanos de la devastación" se inhibe la movilidad de poblaciones a las "islas de la conservación". En cambio, una combinación de fragmentos de vegetación natural incrustada en una matriz de actividad agroecológica, puede darnos otra imagen de lo que podría ser un cambio paisajístico integrador, en el que los seres humanos nos acoplamos al ordenamiento ecosistémico.

Habitar agropaisajes diversificados enmarañados con bosques maduros, sería relacionarse con los agroecosistemas como ecosistemas y no como fábricas de alimentos, lo que implicaría reconocer el sistema "como un todo", en donde sus componentes interactúan de distintas maneras. Una forma de biomímesis que intentaría llevar al sistema a la máxima diversificación posible, imitando la regeneración natural, haciendo que el sistema se asemeje a las etapas tardías de la sucesión ecológica. De ese modo, como explicamos en el capítulo anterior, se incrementarían las relaciones sinérgicas, se favorecería la redundancia, se estimularían complementariedades, lo que significaría acrecentar las vías que los flujos de nutrientes y energía pueden seguir. Ello, por supuesto, haría al sistema más resiliente y disminuiría las entradas y salidas artificiales, al utilizar como insumos los residuos generados, sin producir desperdicios (Gliessman, 1998; Griffon, 2012). Sin duda, una utopía del postextrativismo, en la que —como los paisajes esbozados por Ford y Nigh—, es posible soñar con bosques integrados a una matriz agroecológica de alta calidad, con campesinos morando en su interior.

Ahora bien, desde el punto de vista político, como pensaba Illich, los agropaisajes de la transición civilizatoria, harían posible que exista un techo tecnológico a los modos de producción, no sólo por la imposibilidad física de continuar con el sistema industrializado, sino porque el dominio monopólico y jerarquizado hace impracticable que el control esté en manos de la sociedad. A un costo enorme de alienación y destrucción hemos aprendido que entre más sofisticado son los aparatos técnicos, menor es el control social que sobre ellos se puede tener.

Una vez más: no avanzamos inexorablemente hacia la megalópolis como fin último de la historia. En lugar de la unidireccionalidad en que corre el progreso, debemos hacer una ruptura radical, abandonando aquella relación de dominio, para entendernos como seres pertenecientes a la tierra en una relación de anudamiento inquebrantable. Opino que la agroecología, o como se quiera llamar a esas Agri-Culturas que se saben emergencia del rizoma de la vida, hace parte constitutiva de las transiciones del postextractivismo, transiciones que no solo requieren de un giro en la plataforma técnica, sino de

un profundo cambio ontológico y espiritual, en la que podamos dejar de concebir la naturaleza como una bodega atiborrada de recursos disponibles para saciar las necesidades de una sociedad cada vez más industrializada.

TRANSFORMACIONES ONTOLÓGICAS, TRANSFORMACIONES ESPIRITUALES

El extractivismo significa mucho más que cantidades gigantescas de materiales removidos para alimentar la sociedad industrial (Gudynas, 2009). Significa que la naturaleza es desocultada y obligada a salir a la luz en forma de mercancía. Que el sendero abierto por Parménides, y la imposibilidad de pensar la oscuridad, el refugio y el descanso, hoy se expresan en el crecimiento desbocado de las existencias, en la productividad incesante, en la devastación calculadora y las huellas de los desiertos del desarrollo. Heráclito insistía en que *a la naturaleza le gusta ocultarse*, y hoy entendemos el sentido profundo de esas palabras: ocultarse es una forma de descanso para que la vida pueda volver a brotar, principio que si olvidamos, puede degenerar en la explotación, en la administración del saqueo, en la inhibición de la autocreación de las tramas vitales. Entender el camino heraclitiano supone una forma de relación muy diferente al parmenidiano. Una relación más cautelosa, más respetuosa, más sabia, que en lugar de dominar, manipular y sacar con avidez el petróleo o metales raros; de fracturar la roca para extraer hidrocarburos de las profundidades geológicas; y de intervenir los ácidos nucleicos mediante la biología sintética, la inhibición genómica, o la transgénesis, intente no-forzar y más bien adecuar la vida humana a los ciclos ecosistémicos. La Agri-Cultura ecológica, es una forma de atender la vía de Heráclito, en la que en vez de hacer la tierra objetivable y ponerla al descubierto al modo del extractivismo industrializado, busca comprender profundamente el agroecosistema, reconociendo con sabiduría, y un tanto de humildad, las múltiples formas en que acontecen las relaciones e interacciones del lugar habitado.

Pero además de una relación más cuidadosa, la Agri-Cultura ecológica tiene profundas implicaciones ontológicas en las que me quisiera concentrar. Como hemos insistido, los seres humanos no sólo modificamos los lugares. Los lugares también nos modifican. Por tal razón este tipo de agricultura no es simplemente un modo de producción. Es también una forma muy peculiar de ser afectado. Así como los paisajes de la disciplinarización y la mutilación de la tierra, producen formas

de "ser" asociadas a las cartografías del agroextractivismo, los paisajes de la diversidad, de la multiplicidad, del florecimiento de la vida, también producen formas de "ser"; afectaciones sobre los cuerpos insertos en estos espacios. Los seres humanos empatizamos y conectamos con los lugares, porque más que habitarlos, son los espacios los que acaban por habitarnos. Hoy es muy claro que necesitamos una profunda transformación ontológica —y espiritual—, en la que en lugar de sentirnos seres aislados, fundidos en una falsa yoidad bien delimitada, nos comprendamos como seres interdependientes e hiperrelacionados. Es lo que el monje budista zen Thich Nhat Hanh (1998) llama el "inter-ser", es decir, el entendimiento de que no somos, sino que "inter-somos" con el agua que bebemos, el suelo que pisamos, el aire que respiramos. La cuestión es que ese cambio ontológico —y espiritual—, tan urgente en estos tiempos menesterosos, no puede entenderse apartado de las condiciones del lugar donde fundamos la residencia.

Es decir, si moramos en ciudades cada vez más artificiales, con más cemento y acero, con más edificios inteligentes, con mayor electrónica y robótica, en gran medida esos espacios condicionarán nuestras formas de "ser", del mismo modo, que si vivimos entre paisajes diversos con policultivos entretejidos en bosques, esos espacios proporcionarán, en forma importante, los sentidos relacionales, simbióticos y recíprocos que tanto necesitamos. Con lo anterior quiero decir que es a partir de las transformaciones que le hagamos a los ecosistemas como acaecerá la manera de comprendernos a nosotros mismos. La modificación de nuestro auto-entendimiento como seres separados de la naturaleza, aislados de nuestros semejantes, y entregados al deseo producido por la máquina capitalista, por otro auto-entendimiento, en dirección a una ontología del "inter-ser", es favorecida si cambiamos los modos de transformación del medio ecosistémico. No podremos transformar nuestro "ser", si no hacemos modificaciones ecosistémicas que se fundan en el absoluto respeto a las relaciones vitales que nos habitan y que habitamos.

En cuanto seres culturales no nos adaptamos a un ambiente pre-dado, como si pudiéramos ocupar un nicho dentro del ecosistema. Inventamos hábitats y habitamos en su seno. Pero esos espacios transformados recorren nuestros cuerpos, nos afectan, nos configuran como habitantes (Pardo, 1991). Es lo que vimos cuando analizamos los paisajes de agronegocio extractivo, pero también debemos considerarlo con los paisajes agroecológicos, indagando de qué manera las impresiones, las huellas creadas durante el arte de la Agri-Cultura ecológica, literalmente "hacen" a quienes habitan territorios reconfigurados en

espacios transformados de esta manera. Cuestionamiento fundamental, pues no es lo mismo habitar en eventuales mundos hipertecnologizados, que en mundos reverdecidos, como los que imagina la utopía agroecológica. Cada escenario crea un habitante distinto: en la primera se profundizan los bucles de la desconexión; en el segundo nos emancipamos de la ruptura metabólica y volvemos a tener una idea de nuestro impacto en el mundo, erosionando el sino de aquella enormidad industrial que en el sistema actual nos es imposible concebir.

El aspecto decisivo consiste en entender que los cambios ontológicos y espirituales son profundamente pragmáticos, pues no se hacen de forma desterritorializada. Toman forma en los lugares en donde somos habitados. Es en el ser-aquí donde construimos la red simbólica por medio de la cual nos relacionamos con la naturaleza. Si la experiencia vivida sucede en uno u otro lugar, así mismo emergerán los imaginarios y las significaciones culturales que ordenan nuestra conducta. Por eso si nuestro habitar cotidiano transcurre en un paisaje diversificado, como propone el proyecto civilizatorio agroecológico, la percepción y los símbolos serán incongruentes con los dualismos heredados de la modernidad. No se construyen símbolos al margen de la forma como las sociedades experiencian el mundo; ellos surgen en relativa correspondencia con las características de los espacios en los cuales fundamos la residencia. Es cierto, "no podemos plantear soluciones estructurales a la crisis de la civilización, sin profundas modificaciones en los símbolos culturales de la misma civilización" como planteamos en una publicación anterior (Giraldo, 2014: 205). Sin embargo la compatibilización de los símbolos y los valores asociados a los ciclos ecológicos dependen de la dialéctica que pueda ocurrir durante las modificaciones ecosistémicas.

Lo anterior no está basado en una abstracción fenomenológica, sino en la evidencia empírica. En Cuba, por ejemplo, la masiva reconversión agroecológica ocurrió no por una convicción de la necesidad de efectuar prácticas ecológicas en la agricultura, sino por una crisis que obligó hacer la transición. Sin embargo, durante el camino hacia la agroecología "creció la crítica ambiental y social a la Revolución Verde y sus impactos, y florecieron también los valores ambientalistas" (Machín *et al.*, 2010: 32), según las palabras de sus propios protagonistas. Indudablemente, una buena muestra de que "somos lo que hacemos", de que existe una coincidencia entre el "hacer" y el "ser" (Maturana y Varela, 2003), y de que el significado no es renuente al cambio. La historia enseña que en los momentos de tensión y crisis las culturas se ven obligadas a hacer cambios para adaptarse a las nuevas circunstancias y

que es de forma práctica como advienen las metamorfosis simbólicas (Wolf, 2001). Cuando las sociedades traspasan todos los umbrales y llegan a alterar las condiciones de la propia habitabilidad, "los impactos ambientales empiezan a presionar el sistema cultura para que cambie o desaparezca" (Ángel-Maya, 1996: 95).

El principal problema de este milenio, que apenas inicia, es el de aprender a vivir con los demás; habitar con los seres con quienes "inter-somos". Y en ese enorme desafío de "habitar la diferencia que nos habita", como dice José Luis Pardo (1991: 144) estamos obligados a aprender a realizar modificaciones que entiendan el lenguaje de la naturaleza. Tendremos que continuar urdiendo hábitats, pero sin romper los equilibrios bióticos, ni transgredir los nichos naturales de plantas y animales, y sus relaciones simbióticas. El grito de la naturaleza no es un grito que vocifera "no me toques", sino un grito por la transformación del ordenamiento ecosistémico congruente con las formas de "ser" de ese lenguaje basado en las interrelaciones, las interdependencias y las complementariedades. La Agri-Cultura ecológica es una respuesta a ese grito: por la imposibilidad física de permanecer en medio de esta odisea suicida, pero, ante todo, porque vivir con los demás y entre los demás, no es un asunto opcional: es un asunto orgánico de nuestra naturaleza como inter-seres.

Los cambios técnicos, económicos y políticos, no ocurren en el aire; están acompañados de profundos cambios ontológicos. Lo anterior quiere decir que no hay que entenderlos de manera independiente, ni pensar en que unos son consecuencia de los otros, sino que van siempre de la mano, emergiendo en una relación recíproca. El punto está en entender en qué medida, y bajo qué condiciones, la Agri-Cultura ecológica podría ser acompañante del cambio ontológico, y parte del telón de fondo, en donde puedan ir surgiendo los agrietamientos en los regímenes de verdad, y los órdenes sensibles instaurados por la biopolítica institucional del progreso y el desarrollo agrícola, al tiempo que brotan los cambios ontológicos que nos han traído a la barbarie.

La agroecología, como ciencia de ese "hacer relacional", bien puede ser parte del conocimiento de las interdependencias que debemos entender con mayor precisión para habitar una tierra que hemos deshabitado. No obstante, esa ciencia no podrá estar a la altura de una transformación como la que requiere el colapso civilizatorio en el que vivimos, si se sigue sabiendo al interior de los discursos del desarrollo sostenible. La agroecología debe comprenderse, en cambio, como parte constitutiva de una nueva matriz civilizatoria que comprende que la Agri-Cultura es base insustituible de una geopoética del posdesarollo y

del postextractivismo: de aquello a lo cual le ponemos el prefijo "pos" porque aún no tiene nombre, si es que consideramos preciso ponerle uno. Por ahora llamaremos transición civilizatoria al paulatino abandono del antropocentrismo, el utilitarismo, el individualismo, y todo el sostén de valores que le dan soporte a esta civilización esquizoide, para dar un salto por fuera de ese camino y simpatizar con la sabiduría propia de la naturaleza. Más que conocedores de la naturaleza, necesitamos aprender a ser sabios de la naturaleza, sabios agroecológicos, para aprender a "hacer" gestos geopoéticos distanciados de esa ciencia que intenta arrebatarle a la naturaleza todos sus secretos, y nos acerquemos mejor, a una ciencia menos pretenciosa, que celebre no sólo la verdad des-ocultada, sino también el misterio de lo oculto al que, como los Agri-Cultores enseñan, debemos rendirle Culto.

Técnicamente aún podemos hacer más manipulaciones genéticas, podemos inventar aparatos más sofisticados, máquinas que caben aún más profundo. Sin embargo, la sabiduría —que tanta falta le hace a la ciencia y más aún a la tecnología moderna—, indica que es más cauto renunciar, abstenerse, no-hacer, y en cambio abrirse al mágico enigma de la vida. Saber preservar la vida en su ocultamiento, necesita del asombro, de aquello que renunciamos conocer con la herramienta de la razón calculadora, y abrirnos a la poesía que no ex-trae, no des-oculta, y que más bien contempla cómo las urdimbres vitales se retiran a descansar en las profundidades donde impera la oscuridad que hace posible el sorprendente fulgor de la vida (Noguera y Giraldo, 2017). Si otros mundos son posibles, como enseñan los zapatistas, otra ciencia, una muy otra, una ciencio-poética, si así cabe llamarle, puede ser acompañante de esas transformaciones que requieren de hondos cambios espirituales. La crisis de la civilización es una crisis de sentido, por lo que una ciencia no podrá dejar de hacer parte del problema, si se resiste a hacer un giro del sentido en que se dirige con su pensar calculador, y transmuta hacia un corazonar-ciencia, que no intente intervenir, dominar, manipular, sojuzgar, y más bien se enfoque en comprender cómo nuestras culturas pueden habitar un mundo que hoy ocupamos como ejércitos marciales.

La ecología política que hemos tratado en este libro nos ha servido para pensar la política de la agricultura, no según un conjunto de prácticas institucionales como leyes o marcos jurídicos que la regulen, ni a través de partidos, ni de políticos o elecciones que le den un sentido u otro. La hemos abordado más bien desde una dimensión ontológica, es decir, de acuerdo con la comprensión de que cada proyecto político conlleva una visión particular de entender y ubicarse significativamen-

te en el mundo. Con lo anterior, quiero decir que debemos evitar caer en la narrativa de unos "buenos", moralmente superiores contra unos "malos" que depredan el suelo del cual dependen. No existe maldad en la forma dominante de estar-en-el-mundo y ni siquiera una falla ética (Mardones, 2016). El agroextractivismo industrial que hemos descrito, es tan sólo una manifestación de un contexto cultural que tiene como transfondo la separación cartesiana entre naturaleza y sociedad, individuo y comunidad, mente y cuerpo, sujeto y objeto. De ahí surge nuestra auto-comprensión como sujetos razonables que habitamos en un mundo entre individuos separados entre sí, y en el que lo externo al ser humano es considerado un objeto inerte disponible para la manipulación y el dominio. Con esa concepción basada en la separación de la naturaleza y la individualización entre congéneres humanos, surge el pensamiento metafísico y la racionalidad económica que ofrece las bases simbólicas para sustentar el agrocapitalismo contemporáneo. Por eso el problema de fondo es ontológico. No dudo de que las organizaciones promotoras del desarrollo sean bienintencionas. Pero es a partir de una auto-concepción como "seres" separados que se colman de sentido sus prácticas de dominio sobre la naturaleza —y la idea misma de "naturaleza" como si existiera algo que no lo fuera—, el plusvalor, el fundamento egoísta de la economía liberal, la manipulación de lo no-humano y la competencia.

Los movimientos sociales defensores de la agroecología, inspirados en algunas de las prácticas de los agricultores tradicionales, pescadores, pastores nómadas y otros sectores populares del campo, así como en otras prácticas de origen más reciente, están planteando un proyecto político que podría ir en la ruta de una ontología relacional, la cual para muchos de ellos hace parte de su sentido común, en la medida en que su cotidiano vivir no puede ser imaginado al margen de sus territorios de vida y de las relaciones comunales que le subyacen (Escobar, 2015). En Latinoamérica el proyecto del Buen Vivir —espacio heurístico de encuentro de ontologías relacionales para la construcción del posdesarrollo (Gudynas, 2011)— ha venido intentando construir una política del inter-ser, sin oponer a la naturaleza algo que sea de otro orden, entendiendo que hacemos parte de un nudo de relaciones, que el tejido de nuestro cuerpo se entreteje por las raíces de la Madre Tierra y que por tanto no podemos vivir bien si otros seres humanos, y no-humanos, viven mal. Una geo-poético-política que a diferencia de los discursos "verdes" de la ontología moderna, no parte de un cuerpo desligado del mundo para ir luego a su encuentro, sino desde el inicio entiende que somos cuerpo-tierra (Noguera, 2012), cuerpos enraiza-

dos a las urdimbres vitales, prolongaciones corporales de otros seres que nos habitan y habitamos en ellos, y que el principio de cualquier transformación del mundo consiste en habitar con los demás de una forma mutuamente enriquecedora (Blaser, 2013).

La ecología política de la agricultura se entiende mejor si consideramos estos dos proyectos —aun reduciendo mucho y siendo conscientes de que existen zonas de grises y con matices entre ellos— como un escenario en conflicto ontológico que surge de la discrepancia de principios y significados de los cuales parte cada una de las ontologías en disputa (Blasser, 2013). Y cuando hablamos de conflicto, lo estamos tomando como el centro donde es posible la práctica política. Como asegura Žižek, no hay posibilidad de superar el antagonismo. De hecho no sólo es inevitable sino indeseable pensar en una quimérica armonía en la que las partes en conflicto hayan llegado a una paz de los sepulcros. Asumir el inter-ser implica aceptar la otredad, reconocerla en su radicalidad, aceptar su presencia. Por eso necesitamos la presencia constante del contradictor, pues sin antagonismos no sólo no podríamos hacer política, sino que no podríamos nutrir nuestro proyecto dialécticamente. El conflicto ontológico que emerge entre los actores antagónicos significa también un disenso en el plano simbólico, en el territorio inmaterial de las ideas (Fernandes, 2008) como lo expresa el mayor movimiento defensor de la propuesta campesina agroecológica:

> El proyecto de La Vía Campesina es un "proyecto de vida," para un campo con campesinas y campesinos, de comunidades rurales con familias, de territorios con árboles y bosques, montañas, lagos, ríos y costas, y se opone fuertemente al "proyecto de muerte" del agronegocio, de la agricultura sin campesinos ni familias, de monocultivos industriales, de áreas rurales sin árboles, de desiertos verdes y tierras envenenadas con agrotóxicos y transgénicos. Con nuestras acciones y prácticas las campesinas y campesinos de todo el mundo estamos activamente confrontando al capital y al agronegocio, disputando la tierra y el territorio con ellos (LVC, 2015b).

Creo que la ecología política de la agricultura, la comprendemos en todo su rigor con esta última cita de La Vía Campesina, en la que se escenifica con claridad el conflicto ontológico desde el cual parte cada una de las partes, y podemos inferir lo que está en juego en la disputa. El papel de la política, no es acabar con el conflicto entre los actores antagónicos, sino en hacerlo visible, y, en términos gramscianos, hacer posible la lucha por el sentido común sobre la agricultura. La agroecología adquiere todo su estatuto político, cuando intenta erosionar el régimen moderno de producción de verdad sobre los sistemas agroa-

limentarios mediante la persuasión, como lo vienen haciendo los movimientos sociales agroecológicos en distintas latitudes del mundo. Sin embargo, ese propósito no puede adquirir toda su radicalidad, si no entiende que el conflicto político es ontológico, lo que supone horadar el orden simbólico que sustenta las significaciones metafísicas del agronegocio y abogar por una práctica de la inter-existencia, lo cual implica cuestionar, hasta sus cimientos, el proyecto cultural de la modernidad y el desarrollo.

Quise proponer en este libro que los procesos sociales de la agroecología ya están en la construcción del posdesarrollo, cuestionando, en la praxis, el objetivo desarrollista de dar forma a la vida de la gente al incorporarla al ordenamiento estatal y a los mandatos del mercado, y en cambio ha mostrado que cuando se ponen en marcha metodologías movilizadoras como Campesino a Campesino, es posible llevar a la práctica un autonomismo del lugar, apartándose del espacio institucional donde se administra la metafísica occidental. Poco a poco hemos venido descreyendo que los aparatos del Estado son el lugar privilegiado de la disputa política. Esto no significa que los marcos jurídicos, las instituciones, y el andamiaje burocrático no sean un latifundio más que toque ocupar corriendo los cercos mediante conquistas, como dice Peter Rosset. La idea es comprender que el destino de los pueblos no puede depender de los "representantes" que ocupan los puestos institucionales, ni de otorgar poder a un control exterior para que su vida sea gobernada. La agroecología, y sus procesos sociales, vienen dando importantes lecciones para el posdesarrollo y para las transiciones civilizatorias, enseñando que es posible que las organizaciones populares tomen el poder en sus manos, sin rendirlo al poder del Estado. No quiero que esta posición crítica hacia el estatismo se confunda y se crea que el Estado debe ceder su poder al mercado, como ocurre en el liberalismo económico, sino que el poder sea tomado por los pueblos, lo que supone asumir la responsabilidad de la propia vida practicando la autogestión, la autodeterminación, y autonomía, como se vienen haciendo en muchos casos, de los que muchos hemos venido aprendiendo. Mientras exista el Estado, tal y como lo conocemos, será siempre el antagonista que los movimientos sociales no deben ignorar, sino más bien controlar, haciéndolo obedecer, pero resistiendo a la tentación de mezclarse con la burocracia estatal.

La cuestión es que no podemos esperar pacientemente a que advenga el fin del colapso, ni que ocurra un gran acontecimiento que cambie de la noche a la mañana el sistema. Los cambios civilizatorios son largos en términos de nuestras propias vidas, aunque a la luz de la his-

toria estén viniendo aceleradamente. Sin saberlo, puede que la agroecología esté siendo ya parte de la transición civilizatoria y los pueblos que han experimentado radicales cambios en sus territorios mediante procesos sociales como Campesino a Campesino, estén haciendo advenir las trasformaciones ontológicas —y espirituales— necesarias para aprender a escuchar la fuente misma de la sabiduría, la cual reside en el agua, el fuego, el aire, y la tierra, pues de lo que se trata es de conectar, de escuchar, de empatizar con los elementos naturales, donde reside todo lo que necesitamos saber del mundo. Vivir en simpatía con el territorio mediante la Agri-Cultura es ya estar siendo parte de las transiciones hacia el posdesarrollo y el postextractivismo, al buscar formas de armonización y complementariedad con las condiciones que posibilitan la vida, aprendiendo a conectarnos con la sabiduría de la naturaleza.

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, G. (2017) *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I.* San Cristóbal de las Casas: CIDECI-UNITIERRA.

Alimonda, H. (2011) "La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la Ecología Política Latinoamericana", en: Alimonda, H. (comp.) *La naturaleza colonizada Ecología política y minería en América Latina.* Buenos Aires: Ediciones Ciccus-CLACSO.

Altieri, M. y Nicholls, C. (2000) *Agroecología: teoría y práctica para una agricultura sustentable.* México D.F.: PNUMA.

Altieri, M. y Toledo. V.M. (2011) "The agroecological revolution of Latin America: rescuing nature, securing food sovereignity and empowering peasants", *The Journal of Peasant Studies* 38 (3): 587–612.

Anders, G. (2001) *Nosotros, los hijos de Eichmann: carta abierta a Klaus Eichmann.* Barcelona-Buenos Aires: Paidós.

Ángel-Maya, A. (1995) *La fragilidad ambiental de la cultura.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Instituto de Estudios Ambientales.

________ (1996) *El reto de la vida. Ecosistema y cultura.* Bogotá: Ecofondo.

________ (2002) *El retorno de Ícaro. La razón de la vida. Muerte y vida de la filosofía. Una propuesta ambiental.* Bogotá: PNUD-PNUMA-Instituto de Estudios Ambientales.

________ (2003) *La diosa Némesis: Desarrollo Sostenible o Cambio Cultural.* Cali: Corporación Universitaria Autónoma de Occidente.

Anino, P. y Mercante, E. (2009) "Renta agraria y desarrollo capitalista en Argentina", *Lucha de Clases,* 9:69-110.

Anseeuw, W.; Boche, M.; Breu, T.; Giger, M.; Lay, J.; Messerli, P.; y K. Nolte. (2012) *Transnational Land Deals for Agriculture in the Global South. Analytical Report Based on the Land Matrix Database.* Bern-Montpellier-Hamburgo: CDE-CIRAD-GIGA.

Bajoit, G. (2009) "La Tiranía del gran "ISA", *Cultura y representaciones sociales,* 3(6) 9-24.

Banco Mundial (2007) *Informe sobre el desarrollo mundial 2008. Agricultura para el desarrollo.* Washington D.C.

Bartra, A. (2006) *El capital en su laberinto. De la renta de la tierra a la renta de la vida,* México D.F.: Editorial Itaca – Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

________ (2008) *El hombre de hierro. Los límites sociales y naturales del capital.* México D.F.: Editorial Itaca.

________ (2013). *Hambre y Carnaval. Dos miradas a la crisis de la modernidad,* México D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana.

________ (2016) "Con los pies sobre la tierra", en: Bartra, A.; Porto-Gonçalves, W. y Betancourt, S. *Se hace terruño al andar. Las luchas en defensa del territorio.* México D.F: Itaca.

Beigel, F. (2006) "Vida, muerte y resurrección de las "teorías de la dependencia", en: *Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano.* Buenos Aires: CLACSO.

Bejarano, F. (2003) "Corporaciones, riesgos y prevención de daños de los plaguicidas", en: Bejarano, F. y Mata, B. (eds.) *Impactos del libre comercio, plaguicidas y transgénicos en la agricultura de América Latina.* México D.F.: Red de acción sobre plaguicidas y alternativas en México.

Benjamin, W. (2008) *Tesis sobre la historia y otros fragmentos.* México D.F.: Itaca-UACM.

Benjamin, W. y Millanes, J. M. (2004) *Sobre la fotografía.* Barcelona: Pre-textos.

Blaser, M. (2013) *Un relato de la globalización desde el Chaco.* Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Boltvinik, J. (2009) "Esbozo de una teoría de la pobreza y la sobrevivencia del campesinado. Polémica con Armando Bartra". *Mundo Siglo XXI* (18): 27-41.

Borras Jr, S. M., Hall, R., Scoones, I., White, B., y Wolford, W. (2011) "Towards a better understanding of global land grabbing: an editorial introduction". *The Journal of Peasant Studies,* 38(2), 209-216.

Braudel, F. (1986) *La dinámica del capitalismo.* México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Brenner, R. (1999) "El desarrollo desigual y la larga fase descendente: Las economías capitalistas avanzadas desde el boom al estancamiento, 1950-1998", *Encuentro XXI.* 14.

________ (2009) "Un análisis histórico-económico clásico de la actual crisis". *Revista Sin permiso* [En línea] <http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=2385> [Consulta: 1 de agosto de 2016].

Broswimmer, F.J. (2005) *Ecocidio. Breve historia de la extinción en masa de las especies.* Pamplona-México D.F.: Editorial Laeloti-Oceano.

Burkhart, E. (2012) "De la economía a la amistad", en: Esteva, G. (comp.) *Repensar el mundo con Iván Illich.* Guadalajara: Taller editorial La Casa del Mago

Capra, F. (1998) *La trama de la vida.* Barcelona: Editorial Anagrama.

Castro-Gómez, S. (2010) *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores-Pontificia Universidad Javeriana-Universidad Santo Tomás de Aquino.

________ (2015) *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno.* México D.F.: Ediciones Akal.

Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007), "Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico", en: Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R., (comp.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Composto, C. y Navarro, M.L. (2014) "Claves de lectura para comprender el despojo y las luchas por los bienes comunes naturales en América Latina", em: Composto, C. y Navarro, M.L. (comp.) *Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina.* México D.F.: Bajo Tierra Ediciones.

Corzo A.M. (2011) *Del decreto al puente de los suspiros: impacto de la enfermedad de hansen (lepra) en las relaciones familiares de quienes la experimentaron. Agua de Dios Cundinamarca 1920 – 1960.* Tesis de Maestría en Trabajo Social. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Crowther, T. W., Glick, H. B., Covey, K. *et al.* (2015) "Mapping tree density at a global scale", *Nature,* 525 (7568): 201-205.

Dagua, A.; Aranda, M. y Vasco, L. G. (1998) *Guambianos. Hijos del Arcoiris y del agua.* Popayán: CEREC.

De Landa, M. (2011) *Mil años de historia no lineal.* Barcelona: Gedisa.

De Lisio, A. (2001) "Del determinismo de la duración a la apertura del instante: propuestas ante el pensamiento ambiental evolucionista". *Desenvolvimento e Meio Ambiente,* 4: (9-22).

Deepak (2012) "Recent patterns of crop yield growth and stagnation". *Nature Communications,* 3:1293.

Del Moral, J.M. (2004) *El nihilismo y el olvido del ser.* Texcoco: Universidad Autónoma Chapingo.

Deleuze, G. y Guattari, F. (2004) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.* Valencia: Pre-Textos.

Descartes, R. (2008) *Discurso del método. Meditaciones metafísicas. Reglas para la dirección del espíritu. Principios de la filosofía.* México D.F.: Editorial Porrúa.

Descola, Philippe y Pálsson, Gísli. (comps.) (2001). *Naturaleza y cultura. Perspectivas antropológicas*, México D.F.: Siglo xxi Editores.

Díaz, S. (2011) "El biopoder de la biotecnología o el biotecnopoder. Aportes para una bio(s) ética". *Ludus Vitalis*, 19(36):193-211.

Duque, F. (1986) *Filosofía de la técnica de la naturaleza.* Madrid: Tecnos.

Dusch, G. (2017) "Un acaparamiento de 10 millones". *La jornada* 2017/02/03 [En línea] <http://www.jornada.unam.mx/2017/02/03/opinion/023a1pol> [Consulta: 13 de febrero de 2017].

Eliade, M. (1981) *Lo sagrado y lo profano.* Barcelona: Guadarrama.

Escobar, A. (1996) "Planificación", en: Sach, W. (comp.) *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder.* Lima: Pratec.

________ (1999) *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea.* Bogotá: cerec.

________ (2005) *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia.* Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

________ (2007) *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo.* Caracas: Fundación Editorial el Perro y la Rana.

________ (2012) "Cultura y diferencia: la ontología política del campo de Cultura y Desarrollo". *Wale'keru Revista de investigación en Cultura y Desarrollo*, 2:8-29.

________ (2013) "En el trasfondo de nuestra cultura: la tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico". *Tabula Rasa* (18): 15-42.

________ (2015) *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia.* Medellín: Ediciones Unaula.

Escobar, A. y Osterweil, M. (2009) "Movimientos sociales y la política de lo virtual. Estrategias deleuzianas". *Tabula Rasa* (10): 123-161.

Estermann, J. (1998) *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina.* Ediciones Abya-Yala: Quito.

Esteva, G. (2008). "Agenda y sentido de los movimientos antisistémicos". *Polis Revista Latinoamericana*, (19).

________ (2009) *Más allá del desarrollo: la buena vida.* América Latina en Movimiento.

________ (2011) "Otra autonomía, otra democracia" en: *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y al Estado.* México D.F.: Sísifo Ediciones-Bajo Tierra.

________ (2016) "La casa común empieza con el techo común", en: Street, S. (comp.), *Con ojos bien abiertos ante el despojo rehabilitemos lo común.* Guadalajara: CIESAS.

________ (2017) "Aprender a gobernarnos" *La Jornada.* 16/01/2017 [En línea] <http://www.jornada.unam.mx/2017/01/16/opinion/016a1pol> [Consulta: 16 de enero de 2017].

Esteva, G. Prakash, M. y Stuchul, D. (2002) "From a Pedagogy for Liberation to Liberation from Pedagogy", en: Vimukt Shiksha, *Unfolding Learning Societies: Experiencing the Possibilities.* Udaipur, Rajasthan, India: Shikshantar, The Peoples'Institute for Rethinking Education and Development.

ETC Group (2009) *Who will feed us? Questions for the food and climate crisis.* ETC Group Communiqué, 102:1.

FAO (1954) *El estado mundial de la agricultura y la alimentación.* Roma.

________ (1996) *Enseñanzas de la revolución verde: hacia una nueva revolución verde. Documentos técnicos de referencia,* Roma [en línea] <http://www.fao.org/docrep/003/w2612s/w2612s06.htm> [consulta: 19 de abril de 2015].

________ (2008) *El estado mundial de la agricultura y la alimentación* 2008. Roma.

________ (2012) *El estado mundial de la agricultura y la alimentación* 2012. Roma.

________ (2012) *Dinámicas del Mercado de la Tierra en América Latina y el Caribe: Concentración y Extranjerización.* Roma.

FAO y World Water Council (WWC) (2015) *Towards a water and food secure future. Critical Perspectives for Policy-makers.* Roma-Masella: FAO-WWC.

Fernandes, B. M. (2008) "Entrando nos territórios do territoório", en: E.T. Paulino y J.E. Fabrini, (ed.) *Campesinato e territórios em disputas.* Sao Paulo: Expressão Popular.

Fernández, R., y González, L. (2014). *En la espiral de la energía. Tomo II: Colapso del capitalismo global y civilizatorio.* Madrid: Libros en acción.

Ford, A., y Nigh, R. (2016) *The Maya forest garden: eight millennia of sustainable cultivation of the tropical woodlands.* Londres-Nueva York: Routledge.

Foucault, M. (2002) *Defender la sociedad.* México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

________ (2006) *Seguridad, territorio, población.* México D.F.: Siglo XXI Editores.

________ (2009a) *El orden del discurso.* México D.F.: Tusquets Editores.

________ (2009b) *Vigilar y castigar.* México D.F.: Siglo XXI Editores.

________ (2014) *Los Anormales.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Fromm, E. (1978) *¿Tener o ser?* México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

García-Canclini, N. (1990) *Culturas híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad.* México, D.F.: Grijalbo.

Geertz, C. (1991) *La interpretación de las culturas.* Barcelona: Editorial Gedisa.

Gibson-Graham, J. K. (1997) "The end of capitalism (as we knew it): A feminist critique of political economy". *Capital & Class.* 21(2), 186-188.

Giraldo, O.F. (2012), "El discurso moderno frente al "pachamamismo": La metáfora de la naturaleza como recurso y el de la Tierra como madre". *Polis Revista Latinoamericana,* 11 (33): 219-233.

________ (2013) "Hacia una ontología de la Agri-Cultura en perspectiva del pensamiento ambiental". *Polis Revista Latinoamericana,* 34:(95-115).

________ (2014) *Utopías en la era de la supervivencia. Una interpretación del Buen Vivir.* México D.F.: Editorial Itaca-Universidad Autónoma Chapingo.

________ (2015) "Agroextractivismo y acaparamiento de tierras en América Latina: Una lectura desde la ecología política". *Revista Mexicana de Sociología,* 77 (4): 637-662.

________ (2016) "Geopoéticas de la agri-cultura y el agroextractivismo industrial: la pregunta por el habitar". *Geograficidade,* 5 (2): 76-88.

________ (2016b) "Convivialidad y agroecología", en: Street, S. (comp.) *Con ojos bien abiertos ante el despojo rehabilitemos lo común.* Guadalajara: CIESAS.

Giraldo, O.F. y Rosset, P.M. (2017) "Agroecology as a territory in dispute: Between institutionality and social movements", *Journal of Peasant Studies,* 1-20.

Giraldo, O.F. y Vanegas, A. "Agroecology and resilience of socio-ecological systems: a thermodynamic approach". Inédito.

Gliessman, S. (1998) *Agroecology: Ecological processes in sustainable agriculture.* Ann Arbor: Sleeping Bear-Ann Arbor Press.

Global Witness (2015) *¿Cuantos más?,* Londres.

Gonnet, C. O. (2015) "Mecanismos de difusión de los Programas de Transferencia Condicionada en América Latina. El caso chileno". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales,* (53), 31-48.

Grain (2009) "Earth matters: tackling the climate crisis from the ground up". *Seedling,* October, 9-16.

________ (2013) "Commentary IV: Food, Climate Change and Healthy Soils: The Forgotten Link", *Trade and environment review 2013. Wake up before it is too late,* Genova: UNCTAD.

________ (2016) "El acaparamiento global de tierras en el 2016: sigue creciendo y sigue siendo malo". *A Contrapelo.* Barcelona.

________ (2017) *Cultivando desastres. Las principales compañías del mundo van tras la cosecha.* Barcelona.

Grifon, D. (2012) *Reflexiones Sobre los niveles de la Agroecología.*

Gronomeyer , M. (1996) "Ayuda", en: Sach, W. (comp.) *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder.* Lima: Pratec.

Grosfoguel, R. (2016) "Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y al «extractivismo ontológico»: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo". *Tabula Rasa.* 24: 123-143.

Gudynas, E. (2009) "Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual", en: VVAA *Extractivismo, política y sociedad.* Quito: CAAP-CLAES.

________ (2011) "Buen Vivir: Germinando alternativas al desarrollo". *América Latina en movimiento.* 462: 1-20.

Haesbaert, R. (2011) *El mito de la desterritorialización. Del fin de los territorios a la multiterritorialidad.* México D.F.: Siglo XXI Editores.

Holleman, H. (2016) "De-naturalizing ecological disaster: colonialism, racism and the global Dust Bowl of the 1930s". *The Journal of Peasant Studies,* 44(1), 234-260.

Harvey, D. (2003) *Espacios de esperanza.* Madrid: Ediciones Akal

________ (2007) *El nuevo imperialismo.* Madrid: Ediciones Akal

Heidegger, M. (1994), "Aletheia (Heráclito-Fragmento 16)", en: *Conferencias y Artículos.* Barcelona: Ediciones del Serbal.

________ (1994a) "La pregunta por la técnica", en: *Conferencias y Artículos.* Barcelona: Ediciones del Serbal.

________ (1994b), "Superación de la metafísica", en: *Conferencias y Artículos.* Barcelona: Ediciones del Serbal.

________ (1994c), "Construir, habitar, pensar", en: *Conferencias y Artículos.* Barcelona: Ediciones del Serbal.

________ (1996) "La época de la imagen del mundo", en: *Caminos del bosque.* Madrid: Alianza.

Hernández-Castillo, R. y Nigh, R. (1998) "Global processes and local identity among mayan coffee growers in Chiapas, Mexico". *American Anthropologist,* 100 (1):136-147.

Hinkelammert, F. (2002) *El retorno del sujeto reprimido.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Holloway, J. (2005) *Cambiar el mundo sin tomar el poder: el significado de la revolución hoy.* Valencia: Vadell Hermanos Editores.

________ (2011) *Agrietar el capitalismo: el hacer contra el trabajo.* Madrid: El Viejo Topo.

Holt-Gimenez, E. (2008) *Campesino a campesino. Voces de Latinoamérica. Movimiento Campesino a Campesino para la agricultura sustentable.* Managua: SIMAS.

Holt-Giménez y Patel, R. (2009) *Rebeliones alimentarias. Crisis y hambre de justicia.* Oakland: Food First.

Horkheimmer, M. (2002) *Crítica de la razón instrumental.* Madrid: Editorial Trotta.

Huxley, A. (2004) *Un mundo feliz.* Bogotá: Casa Editorial El Tiempo.

Illich, I. (1996) "Necesidades", en: Sach, W. (comp.) *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder.* Lima: Pratec.

________ (2006) "Alternativas", en: *Iván Illich. Obras reunidas I.* México D.F: Fondo de Cultura Económica.

________ (2006b) "La convivencialidad", en: *Iván Illich. Obras reunidas I.* México D.F: Fondo de Cultura Económica.

________ (2013) *La sociedad desescolarizada.* Buenos Aires: Ediciones Godot.

Ingold, T. (1990) "Society, Nature and the Concept of Technology". *Archaeological Review from Cambridge,* 9 (1): 5-17.

________ (2000) *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill,* Londres-New York: Routledge.

Janke, W (1988) *Postontología.* Bogotá D.C.: Pontificia Universidad Javeriana- Organización de los Estados Iberoamericanos para la Educación la Ciencia y la Cultura.

Jullien, F. (2005) *Del "tiempo". Elementos de una filosofía del vivir.* Madrid: Arena Libros.

Kangmennaang, J., Bezner-Kerr, R., Lupafya, E., Dakishoni, L., Katundu, M., y Luginaah, I. (2017) "Impact of a participatory agroecological development Project on household wealth and food security in Malawi" *Food Sec.* 9(3): 561-576.

Khadse, A., Rosset, P. M., Morales, H., y Ferguson, B. G. (2017) "Taking agroecology to scale: the Zero Budget Natural Farming peasant movement in Karnataka, India". *The Journal of Peasant Studies,* 1-28.

Koohafkan, P y Altieri, M. (2010) *Sistemas Importantes del patrimonio Agrícola Mundial. Un Legado para el Futuro.* Roma: FAO.

Kotschi, J. (2013) *A Soiled Reputation: Adverse Impacts of Mineral Fertilizers in Tropical Agriculture.* Berlín: WWF International-Heinrich Böll Stiftung.

Lander, E. (comp.) (2000) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* Buenos Aires: CLACSO.

Landmatrix (2017) [En línea] <http://www.landmatrix.org/en/> [Consulta: 10 de febrero de 2017].

Latouche, S. (2007) *La otra áfrica. Autogestión y apaño frente al mercado global.* Barcelona: Oozebap.

Lefevbre, H (2013) *La producción del espacio.* Madrid: Capitán Swing.

Leff, E. (2004) *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza.* México D.F.: Siglo XXI Editores.

________ (2008). "Decrecimiento o desconstrucción de la economía: Hacia un mundo sustentable". *Polis Revista Latinoamericana,* 7(21), 81-90.

________ (2014) *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur.* México D.F.: Siglo XXI Editores.

Lefort, C. (2004). *La incertidumbre democrática: ensayos sobre lo político.* Barcelona: Anthropos Editorial.

León, E. (2011) *El monstro en el otro. Sensibilidad y coexistencia humana*. Madrid: Sequitur.

Lin, B., M. Jahi Chappell, J., Vandermeer, J., Smith, G., Quintero, G., Bezner-Kerr, R., McGuire, K. L., Nigh, R., Rocheleau, D., Soluri, J., y Perfecto, I. (2011) "Effects of industrial agriculture on climate change and the mitigation potential of small-scale agro-ecological farms". *Animal Science Reviews*, 6(20): 1-18.

Loh, J. (2000). *Living planet report 2000*. Gland: WWF International.

Luxemburgo, R. (1967) *La acumulación del capital*. México D.F.: Grijalbo.

LVC (La Vía Campesina) (2015) "Declaración Foro Internacional de Agroecología" [En línea] <http://viacampesina.org/es/index.php/temas-principales-mainmenu-27/agricultura-campesina-sostenible-mainmenu-42/2354-declaracion-del-foro-internacional-de-agroecologia> [Consulta: 5 de junio de 2016].

________ (2015b) *Peasant Agroecology for Food Sovereignty and Mother Earth, experiences of La Vía Campesina*. Notebook No. 7. Zimbabwe.

________ (2017) Toolkit: *Peasant Agroecology Schools and the Peasant-to-Peasant Method of Horizontal Learning*.

Machado, H. A. (2014) "Territorios y cuerpos en disputa. Extractivismo minero y ecología política de las emociones". *Revista sociológica de pensamiento crítico*, 8(1). 56-71.

Machín, B. Roque, A.M. Ávila, D.R. y Rosset, P. M. (2010) *Revolución agroecológica. El movimiento campesino a campesino de la ANAP en Cuba*. Bogotá D.C.: Asociación Nacional de Agricultores Pequeños-La Vía Campesina.

Madelin, P. (2016) *Après le capitalisme. Essai d'écologie politique*. Montreal: Écosociété.

Mandel, E. (1972) *El capitalismo tardío*. México D.F. Ediciones Era.

Marañon, B. (2013) *La economía solidaria en México: Una primera aproximación. Hacia una alternativa societal basada en la reciprocidad*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Marcuse, H. (1986) *El hombre unidimensional*, México D.F.: Editorial Joaquín Mortiz.

Mardones, F. (2016) "El espacio para una nueva forma de pensar nuestra economía". *Polis Revista Latinoamericana*, 15(45), 121-139.

Mariaca, R. (2010) "La agrobiodiversidad: ¿sabemos cuántas plantas se cultivan y cuántos animales se crían en el sureste de México?", *Ecofronteras*, 40:10-13.

Marx, K. (1946) *El capital. Crítica de la economía política. Tomo II*. Bogotá D.C.: Fondo de Cultura Económica.

________ (1974) "Proyecto de respuesta a la carta de V. I. Zasulich", en: Marx y Engels, *Obras Escogidas en tres tomos. Tomo I*. Moscú: Editorial Progreso.

Marx, K. y Engels, F. (2001) *Manifiesto del partido comunista.* Bogotá: Panamericana Editorial.

Maturana, H. (2007) *Emociones y lenguaje en educación y política.* Santiago de Chile: Comunicaciones Noreste.

Maturana, H. y Dávila, X. (2013) "La gran oportunidad: fin de la psiquis del liderazgo en el surgimiento de la psiquis de la gerencia co-inspirativa". *Revista chilena de administración pública,* 10:101-124.

Maturana, H. y Varela, F. (2003). *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano.* Buenos Aires: Lumen.

McMichael, P (2015) *Regímenes alimentarios y cuestiones agrarias.* México D.F: Miguel Ángel Porrua.

Mier y Terán, M. Giraldo, O.F. Aldasoro, M., Morales, H. Ferguson, B. Rosset, P., M. Khadse, A. Campos. (2018) "Bringing agroecology to scale: key drivers and emblematic cases", *Journal Agroecology and Sustainable Food Systems.*

Millennium Ecosystem Assessment (MEA) (2005) *Ecosystems and Human Well-being: Synthesis.* Washington, D.C.: Island Press.

Moore, J. W. (2017) "The Capitalocene, Part I: On the nature and origins of our ecological crisis". *The Journal of Peasant Studies,* 1-37.

Navarro, M. L. (2015) *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México. Mexico*: ICSyH BUAP-Bajo tierra ediciones.

Ng, F. y M. Ataman, A. (2008) *Who are the Net Food Importing Countries?* Washington, D.C.: Banco Mundial.

Nhat Hanh, T. (1998) *Las claves del Zen.* Madrid: Neo Person.

Nietszche, F. (1999) *La gaya ciencia.* Madrid: Alba Libros.

________ (2000) "Así Hablaba Zaratustra", en: *Obras Inmortales. Tomo 2.* Barcelona: Edicomunicación.

Nisbet, R. (1981) *Historia de la idea de progreso.* Barcelona: Editorial Gedisa.

Noguera, A. P. (2004) *El reencantamiento del mundo.* México, D.F-Bogotá D.C.: PNUMA- Universidad Nacional de Colombia.

________ (2012) *Cuerpo-Tierra. El Enigma, El Habitar, La vida. Potencias de un Pensamiento Ambiental en clave del Reencantamiento del Mundo.* Madrid: Editorial Académica Española.

Noguera, A.P. y Bernal, D.A. (2013) "Tensiones entre el mundo tecnológico y el mundo de la vida". *Logos,* 23:21-37.

Noguera, A.P. y Giraldo, O.F. (2017) "¿Para qué poetas en tiempos de extractivismo ambiental?", en Toro, C. Alimonda, H; Toro, C. y Martín, F. (comp.), *Ecología Política Latinoamericana. Pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica.* Buenos Aires: CLACSO.

O´Connor, J. (2001) *Causas naturales. Ensayos de marxismo ecológico.* México D.F.: Siglo XXI Editores.

Oxfam (2011) *Tierra y Poder. El creciente escándalo en torno a una nueva oleada de inversiones en tierra.* Oxford.

________ (2012) *Nuestra tierra, nuestras vidas.* Oxford.

Pardo, J.L. (1991) *Sobre los espacios. Pintar, escribir, pensar.* Barcelona: Ediciones del Serbal.

Perfecto, I., y Vandermeer, J. (2010) "The agroecological matrix as alternative to the land-sparing/agriculture intensification model". *Proceedings of the National Academy of Sciences,* 107(13), 5786-5791.

Pineda, J. (2014) "El pensamiento ambiental" CEDUM, Universidad de Manizales [en línea] <https://www.youtube.com/watch?v=_WM8SePC-Vs> [Consulta: 19 de abril de 2015].

________ (2014) *Geopoética de la guerra.* Tesis Doctorado en ciencias sociales, niñez y juventud. Manizales: CINDE-Universidad de Manizales.

________ (2016) "Paisajes del desarrollo: desilusión, disolución, devastación y desolación", Noguera A. P (comp.) *Voces del pensamiento ambiental. Tensiones críticas entre desarrollo y Abya Yala.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Pingali, P. L.; Hossain, M., y Gerpacio, R. V. (1997) *Asian rice bowls: the returning crisis?* Manila: International Rice Research Institute.

Platón (1958) *La República o el Estado.* México D.F.: Austral

Ploeg, J.D. (2010) *Nuevos campesinos. Campesinos e Imperios alimentarios.* Barcelona: Editorial Icaria.

Polanyi, K. (1975) *La gran transformación.* México D.F.: Juan Pablos Editor.

Porto-Gonçalves, C.W. (2002) "Latifundios genéticos y existencia indígena", *Revista Chiapas,* 14: 7-30.

________ (2006) *El desafío ambiental.* México D.F.: PNUMA.

Porto-Gonçalves, C.A. y Leff, E. (2015) "Political ecology in Latin America: the social re-appropriation of nature, the reinvention of territories and the construction of an environmental rationality" *Desenvolvimiento e Meio Ambiente,* (35): 65-88.

Prigogine, I. y Stengers, I. (1984) *Self-organization in non-equilibrium systems,* Nueva York: John Wiley & Sons.

Quijano, A. (2000) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en: Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* Buenos Aires: CLACSO.

Rahnema, M. (1996) "Participación", en: Sach, W. (comp.) *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder.* Lima: Pratec.

Randall, J. (1952) *La formación del pensamiento moderno.* Buenos Aires: Editorial Nova.

Robles, H. y Concheiro, L. (2014) "Vigencia de la reforma agraria en América Latina", en: Hidalgo, F., Houtart, F. y Lizárraga, P. (ed.)

Agriculturas campesinas en Latinoamérica. Propuestas y desafíos. Quito: Instituto de Altos Estudios Nacionales, IAEN.
Ray, D. K., Ramankutty, N., Mueller, N. D., West, P. C., y Foley, J. A. (2012) "Recent patterns of crop yield growth and stagnation". *Nature communications*, 3, 1293.
Ricoeur, P. (1980) *La metáfora viva.* Madrid: Ediciones Cristiandad.
Robert, J. (2012) "Un filósofo y pensador radical en Cuernavaca", en: Esteva, G. (comp.) *Repensar el mundo con Iván Illich.* Guadalajara: Taller editorial La Casa del Mago.
Robert, J. y Rahnema, M. (2015) *La potencia de los pobres.* San Cristóbal de las Casas: CIDECI-UNITIERRA.
Rockström, J., Steffen, W., Noone, K., *et al.* (2009), "Planetary boundaries: exploring the safe operating space for humanity". *Ecology and Society,* 14 (2): 32.
Rorry, R. (2009) *La filosofía de la Naturaleza.* Madrid: Cátedra.
Rosset, P. M. (2016) "La reforma agraria, la tierra y el territorio: evolución del pensamiento de La Vía Campesina". *Mundo agrario,* 17(35) 00-00.
Rosset, P.M. y Martínez-Torres, M. E. (2012) "Rural social movements and agroecology: context, theory, and process". *Ecology and society,* 17(3).
Roudinesco, E. (2000) *¿Por qué el psicoanálisis?* Madrid: Paidós.
Rulfo, J. (2001) *Pedro Páramo.* Barcelona: Anagrama.
Running, S.W. (2012) "A Measurable Planetary Boundary for the Biosphere". *Science,* 337, 1458.
Santos, B. S. (2009) *Una epistemología del sur: la reinvención del conocimiento y la emancipación social.* México D.F.: Siglo XXI Editores-CLACSO
Sbert, J.M (1996) "Progreso", en: Sach, W. (comp.) *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder.* Lima: Pratec.
Schrödinger, E. (2005) *¿Qué es la vida?*, Salamanca: Universidad de Salamanca.
Schüssler, I. (1998) *La tierra y lo sagrado.* Texcoco: Universidad Autónoma Chapingo.
Scott, J.C. (2000) *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos.* México D.F.: Ediciones Era.
Serres, (1990) *El contrato natural.* Valencia: Pre-Textos.
Shiva, V. (2007) *Los monocultivos de la mente.* Monterrey: Editorial Fineo,
Soto-Torres, G. (2015) "Aforismos sobre el habitar humano-naturaleza". *Geograficidade,* 5, 208-213.
Spinoza, B. (2011) *Ética.* Madrid: Alianza Editorial.
Sutcliffe, B. (1995) "Desarrollo frente a ecología". *Ecología política*, 9:27-47.
Tainter, J. (1988) *The collapse of complex societies.* Cambridge: Cambridge University Press.

Toro, I. F. *Empatía y posdesarrollo.* Tesis de Maestría. San Cristóbal de las Casas: CESMECA-UNICACH. Inédito.

Torres, G. (2006) *Poscivilización: Guerra y ruralidad.* México D.F: Plaza y Valdés.

Ulloa, A. (2004) *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia.* Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia-COLCIENCIAS.

Varela, F. (1998) *El sueño, los sueños y la muerte. Exploración de la conciencia con S.S. El Dalai Lama.* Barcelona: José J. de Olañeta

________ (2000), *El fenómeno de la vida.* Santiago de Chile: Dolmen Ediciones,

________ (2004) *Monte grande,* Documental de Reichle, F., Zürich, t & c Zürich.

Varela, F, Thompson, E. y Rosch, E. (1997) *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana.* Barcelona: Editorial Gedisa.

Vásquez, J.I y Rivas, A. (2006) *De campesino a campesino.* Managua: Unión Nacional de Agricultores y Ganaderos.

Vattimo, G. (1998) *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna.* Barcelona: Gedisa.

Vergara-Camus, L. y Kay, C. (2017) "Agribusiness, peasants, left wing governments, and the state in Latin America: An verview and theoretical reflections". *Journal of Agrarian Change.* 17:239–257.

Wallerstein, I. (2001) *Después del liberalismo.* México D.F.: Siglo XXI Editores.

________ (2010) *El capitalismo histórico.* México D.F: Siglo XXI Editores.

Waters, C. N., Zalasiewicz, J., Summerhayes, C., Barnosky, A. D., Poirier, C., Gałuszka, A., y Jeandel, C. (2016) "The Anthropocene is functionally and stratigraphically distinct from the Holocene". *Science.* 351(6269), aad2622.

Wittgenstein, L. (1988) *Investigaciones filosóficas.* Barcelona: Editorial Crítica.

Wolf, E. (2001) *Figurar el poder: Ideologías de dominación y crisis.* México D.F.: CIESAS.

Worster, D. (1979). *Dust Bowl: The Southern Plains in the 1930s.* Nueva York: Oxford University Press.

________ (2008) *Transformaciones de la tierra.* Montevideo: Coscoraba Ediciones.

WWF (2007) *Palma de Aceite. Documento de Posición de WWF Colombia.* Bogotá D.C.: WWF Colombia

________ (2014) *El crecimiento de la soja: Impactos y soluciones.* Gland: WWF International.

Ziga, F. (2013) *Ritualidad y temporalidad en horizontes culturales diferenciados: la costa chica de Oaxaca.* Tesis de doctorado en Ciencias Agrarias. Texcoco: Universidad Autónoma Chapingo.

Žižek, S. (1992) *El sublime objeto de la ideología.* México D.F.: Siglo XXI Editores.

Ecología política de la agricultura. Agroecología y posdesarrollo se terminó de imprimir en marzo de 2018, en los talleres de Seprim,
Calle Siembra #1 bodega 5, Col. San Simón Culhuacan, C.P. 09800,
Ciudad de México. El tiraje fue de 500 ejemplares.

Esta obra ofrece una propuesta original para pensar críticamente las relaciones de poder existentes en la agricultura contemporánea. En ella, el autor intenta esclarecer algunas de las estrategias que el agronegocio industrial, en contubernio con los aparatos estatales y multilaterales, pone en marcha, con el propósito de volver funcional la vida de millones de agricultores, de modo que sus cuerpos, enunciaciones y sensibilidades, resulten útiles a las dinámicas de acumulación de capital. El argumento parte de la idea según la cual, el agroextractivismo no puede pensarse exclusivamente como un sistema económico-político y tecnológico, sino como una compleja imbricación de significaciones culturales, de estéticas y afectos, que, amalgamados bajo el abstracto nombre del "desarrollo", sirven de soporte a todo el andamiaje del sistema.

El libro también muestra la otra cara de la moneda, describiendo cómo, y bajo qué condiciones, los movimientos sociales están respondiendo ante las calamidades generadas por este modelo. La tesis central consiste en que muchos procesos agroecológicos en curso, están dando una de las pautas más interesantes en la actualidad para visualizar las transiciones hacia el posdesarrollo, el posextractivismo, y la construcción de múltiples mundos más allá de la esfera del capital.



